Der ideologische Überbau in der materialistischen Geschichtsauffassung

Inauguraldissertation

zur Erlangung der staatswissenschaftlichen Doktorwürde der philologisch-historischen Abteilung der philosophischen Fakultät der Universität Basel vorgelegt

von

Franz Jakubowski (Posen)

498/6

Der ideologische Überbau in der materialistischen Geschichtsauffassung

Inauguraldissertation

zur Erlangung der staatswissenschaftlichen Doktorwürde der philologisch-historischen Abteilung der philosophischen Fakultät der Universität Basel vorgelegt

von

Franz Jakubowski (Posen)

Danzig
Buchdruckerei und Verlagsanstalt Anton Fooken
1936

Genehmigt von der philologisch-historischen Abteilung der philosophischen Fakultät auf Antrag der Herren Professoren Dr. E. Salin und Dr. H. Ritschl.

Basel, den 26. April 1935

Prof. Dr. F. Stähelin
Dekan.

Vorbemerkung

Der Verfasser entspricht einem Wunsch der Herren Referenten dieser Arbeit, wenn er ausdrücklich erklärt, daß sie die in ihr vertretenen Anschauungen und Urteile nicht teilen.

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

Inhaltsverzeichnis

1. Teil. Bewußtsein und Sein

Seite

1. Kapitel: **Marx' und Engels' Darstellung und Kritik ihrer Vorgänger in der Behandlung des Verhältnisses von Bewußtsein und Sein** ..... 8—22

a) Kritik des Hegelschen Idealismus.
I. Die idealistische Einheit von Denken und Sein 9
II. Die Inkonsequenz des dialektischen Idealismus 13
III. Die materialistische Umkehrung. 15

b) Kritik des Materialismus, besonders Feuerbachs
I. Die materialistisch-humanistische Wendung 16
II. Der undialektische Begriff des Menschen 19
III. Das rein kontemplative Verhalten des Materialismus 21

2. Kapitel: **Die Marxsche Fragestellung: Basis und Ueberbau** .. 22—58

a) Marx' Humanismus 22
b) Die Basis 25
I. Natürliches Sein und gesellschaftliches Sein 26
II. Arbeitsteilung, Produktivkräfte, Produktionsverhältnisse .. 28

c) Der Ueberbau
I. Der Begriff des Ueberbaus 32
II. Der politisch-rechtliche Ueberbau 35
III. Die Beziehungen des politisch-rechtlichen zum ideologischen Ueberbau 44
IV. Der ideologische Ueberbau 47
V. Die Wechselwirkung von Basis und Ueberbau 51

d) Die dialektische Beziehung
I. Bewußtsein und Sein 52
II. Theorie und Praxis 55

3. Kapitel: **Die Entstellung der Frage bei den Marx-Epigonen** .. 59—69

a) Die Marxsche Fragestellung und die Epigonen 59
b) Kautskys Aufhebung der Dialektik 61
c) Lenins naturalistisch-metaphysischer Materialismus 63
d) Die „kritische" Ergänzung des Marxismus 66

4. Kapitel: **Ansätze zur Erneuerung** ..... 69—74

a) Die Epigonen und die Erneuerung des Marxismus 69
b) Korschs Kritik der erstarrten „Orthodoxie" 70
c) Lukács' dialektischer Humanismus 72

2. Teil. Richtiges und falsches Bewußtsein

Seite

5. Kapitel: **Die Verdinglichung** ..... 75—88
a) Die Selbstentfremdung des Menschen 75
b) Der Fetischcharakter der Ware 79
c) Die Verdinglichung 82
I. Die Verdinglichung als allgemeine Erscheinung der ökonomischen Basis 82
II. Die Verdinglichung im Ueberbau 85

6. Kapitel: **Die Ideologie** ..... 89—101
a) Begriff und Bedeutung der Ideologie
I. Der Begriff der Ideologie 89
II. Die konkrete Totalität als Wirklichkeitskategorie 91
III. Die Bedeutung der Ideologie 94
b) Die Klassen der bürgerlichen Gesellschaft und die Ideologie .. 95
I. Die Ideologie im Kapitalismus und in vorkapitalistischen Produktionsverhältnissen 95
II. Die Mittelschichten und die Ideologie 97
III. Richtiges und falsches Bewußtsein vom Standort der Bourgeoisie aus 99

7. Kapitel: **Proletarisches Klassenbewußtsein** ..... 102—117
a) Das Proletariat als Subjekt-Objekt in der kapitalistischen Gesellschaftsordnung 102
b) Klassenideologie und Klassenbewußtsein 105
c) Bewußtsein und praktisch-kritische Tätigkeit 110
d) Marxismus als Ideologie 112
e) Die Selbstverwirklichung des Menschen 116

Vorwort

Die vorliegende Arbeit versucht eine immanente Interpretation der materialistischen Geschichtsauffassung in einer ihrer Grundfragen: dem Problem des ideologischen Ueberbaus. Sie bedient sich dabei der Methode dieser Lehre, der materialistischen Dialektik, und wendet sie auf die behandelte Theorie selbst an. Eine Kritik der Voraussetzungen des historischen Materialismus gibt der Verfasser nicht. Dagegen wendet er sich kritisch gegen andere Darstellungen desselben Problems, die von den gleichen Voraussetzungen ausgehen.

Der Verfasser ist der Ansicht, daß die drei wichtigsten marxistischen Richtungen, die auf den Voraussetzungen des historischen Materialismus aufbauend das Ueberbau-Problem behandeln, — die Schulen Kautskys, Lenins und der Kantianer-Marxisten — der Marxschen Auffassung dieser Frage nicht oder nur zum Teil gerecht werden. Die einen gehen von einer naturalistisch-materialistischen Auffassung aus und stellen entweder Bewußtsein und Sein als Geist und Materie in scharfer Trennung gegenüber; oder sie leugnen die Realität des Bewußtseins und fassen es als einen Reflex, als eine bloße Eigenschaft der Materie auf. Die anderen dagegen leugnen materielle gesellschaftliche Zusammenhänge und fassen das gesellschaftliche Sein als ein rein geistiges Verhältnis auf. In beiden Fällen werden Bewußtsein und Sein nicht als Einheit aufgefaßt, indem sie entweder in abstrakt-metaphysischer Weise einander gegenübergestellt werden oder indem das eine Element im anderen aufgelöst wird.

Bei Marx dagegen sind Bewußtsein und Sein „zwar unterschieden, aber zugleich in Einheit miteinander". Diese dialektische Einheit zweier Elemente kann nur dann erkannt werden, wenn man die Einheit beider im lebendigen gesellschaftlichen Menschen sieht. So wird das Sein aus der abstrakten Materie zum gesellschaftlichen Sein, d. h. dem gesellschaftlichen Leben des Menschen. Und so wird der Geist zum bewußten Sein, zum Bewußtsein der nicht nur betrachtenden sondern auch handelnden Menschen.

Diese Auffassung wird hier im Einklang mit den Marxschen Jugendschriften als „Humanismus" bezeichnet. Sie hebt die unnatürliche Trennung von Bewußtsein und Wirklichkeit, Theorie und Praxis auf, indem sie das Bewußtsein als das Denken eines lebendigen Menschen mitten in die Wirklichkeit hineinstellt; und so hebt sie zugleich die nur kontemplative Erkenntnis auf und ersetzt sie durch eine Theorie, die Ausdruck und Bestandteil einer bestehenden

Praxis ist. So eröffnet die humanistische Auffassung des Marxismus den Weg, die Ideologie, das falsche Bewußtsein, aus dem objektiven dinghaften Schein des Kapitalismus, aus der „Verdinglichung" des bürgerlichen Seins und Bewußtseins abzuleiten.

Zugleich konnte so die Aufhebung dieses falschen Bewußtseins im Zusammenhang mit der „umwälzenden Praxis" der Arbeiterklassenbewegung aufgezeigt werden. So beschreibt die Arbeit den gleichen Weg, wie ihn der junge Marx in Wirklichkeit gegangen ist: von den abstrakten Höhen der Hegelschen Philosophie bis zu den „Niederungen" der Politik. Anders ausgedrückt: die Konkretisierung der Marxschen Theorie durch die Einheit von Theorie und Praxis, Wissenschaft und Politik mußte auch in dieser Arbeit zum Ausdruck kommen.

Der Verfasser konnte sich bei seiner Darstellung — außer auf einen Teil der Arbeiten der älteren Marxisten G. Plechanow und Antonio Labriola — vor allem auf zwei neuere Autoren stützen, deren Grundauffassungen er teilt: auf Georg Lukács und Karl Korsch. Die Herausgabe einer Reihe von Jugendschriften von Marx und Engels durch das Marx-Engels-Institut in den letzten Jahren — es handelt sich vor allem um die „Deutsche Ideologie" und die „Philosophisch-ökonomischen Manuskripte" — ermöglichte die Einsicht in grundlegende Gedanken der Begründer des historischen Materialismus, die sie in ihren späteren Werken nur noch gelegentlich behandelt haben, die aber allen Schriften von Marx und Engels zugrunde liegen.

Da die Auffassungen des Verfassers von den herrschenden Anschauungen über die historisch-materialistische Theorie zum Teil erheblich abweichen, war es nötig, die hier vertretenen Ansichten durch die Anführung zahlreicher Zitate aus Marx' und Engels' Werken, besonders aus den Jugendschriften, zu belegen. Eine gewisse Schwerfälligkeit der Darstellung, die dadurch unvermeidlich entstand — insbesondere im ersten Kapitel — mußte der Verfasser in Kauf nehmen, um dem schwerer wiegenden Vorwurf zu entgehen, den man gegen einige Marx-Interpreten, z. B. Max Adler, erheben kann: sie hätten in die materialistische Geschichtsauffassung Ansichten hineingedeutet, die ihre Begründer nicht vertraten.

Die Arbeit hat vor allem eine methodologische Aufgabe. Es fällt daher nicht in ihren Rahmen, in ihrem ersten Teil die Beziehung der einzelnen Gebiete des Ueberbaus zu ihrer ökonomischen Basis aufzuzeigen; dies ist Sache einer materiellen Kultursoziologie vom Standpunkt des historischen Materialismus. Hier jedoch handelt es sich vor allem darum, den Zusammenhang des gesamten gesellschaftlichen Bewußtseins mit seiner sozialen Grundlage aufzuweisen. Wenn der rechtliche und der politische Ueberbau etwas eingehender behandelt wurden, so nur deshalb, weil dieser Zu-

sammenhang hier besonders deutlich zum Ausdruck kommt. Ebenso wurde die Frage der Verdinglichung, des dinglichen Scheins der kapitalistischen Wirklichkeit, hier nicht in ihrer ganzen Ausdehnung behandelt. Diese zentrale Erscheinung der bürgerlichen Gesellschaft und ihres Bewußtseins, die man auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens und Denkens beobachten kann, müßte gesondert behandelt werden. In der vorliegenden Schrift kam es hingegen nur darauf an, diese Erscheinung und ihre Bedeutung aufzuzeigen und zu erklären. Die Aufweisung des Zusammenhanges der „Entfremdung der Arbeit", d. h. der Beherrschung des Menschen durch seine eigenen Produkte, des Fetischismus der Ware, der Verdinglichung mit der bürgerlichen Ideologie und ihre Aufhebung im Klassenbewußtsein und in der Klassenaktion des Proletariats ist daher der eigentliche Gegenstand des zweiten Teils dieser Arbeit.

Die Bezeichnung „Humanismus" für die materialistische Geschichtsauffassung ist noch in einem zweiten Sinne berechtigt. Eine der Grundlehren des Marxismus ist die Erkenntnis von der Entfremdung der Arbeit. Das Arbeitsprodukt des Menschen tritt ihm im Kapitalismus als Ware in einer selbständigen Existenz als fremde Macht gegenüber, deren Verwertung der Schöpfer des Produkts, der arbeitende Mensch, unterworfen ist. Gewinnen so die Dinge ein Eigenleben, eine gespenstische Wirklichkeit, so wird andererseits die Existenz des Menschen immer unwirklicher, unmenschlicher. Dieser Verlust der „wahren Wirklichkeit" findet in der Existenz des Proletariers ihren stärksten Ausdruck. Das Leben dieses zur Ware gewordenen Menschen ist nach Marx „die Abstraktion von aller Menschlichkeit". Aber an diesem Punkte vollzieht sich die dialektische Wendung: die Unmenschlichkeit seiner Existenz zwingt den Proletarier zur Aenderung dieser Verhältnisse, zur Aufhebung der Selbstentfremdung durch die Vergesellschaftung der Produktionsmittel. So bedeutet der Sozialismus die Selbstverwirklichung des Menschen, und damit knüpft die marxistische Theorie an den Humanismus der Renaissance, der Aufklärung und der deutschen Klassik an, die eine solche menschliche Selbstverwirklichung erstreben, sie aber ins Innere des Menschen verlegen, während der Marxismus den Aufbau der Persönlichkeit von der Gestaltung der äußeren Verhältnisse abhängig macht. So wird der marxistische Humanismus zum Erben jener reifsten Ergebnisse der bürgerlichen Denker, und so soll die Arbeiterbewegung zum praktischen Vollstrecker jener bisher nur in der Theorie vertretenen Gedanken werden.

1. Teil: Bewußtsein und Sein

1. Kapitel

Marx' und Engels' Darstellung und Kritik ihrer Vorgänger in der Behandlung des Verhältnisses von Bewußtsein und Sein

a) Kritik des Hegelschen Idealismus

„Der moderne Sozialismus", schreibt Friedrich Engels[1]), „ist seinem Inhalte nach zunächst das Erzeugnis der Anschauungen, einerseits der in der modernen Gesellschaft herrschenden Klassengegensätze von Besitzenden und Besitzlosen, Lohnarbeitern und Bourgeois, andererseits der in der Produktion herrschenden Anarchie. Aber seiner theoretischen Form nach erscheint er anfänglich als . . . Fortführung der von den großen französischen Aufklärern des 18. Jahrhunderts aufgestellten Grundsätze. Wie jede neue Theorie, mußte er zunächst anknüpfen an das vorgefundene Gedankenmaterial, so sehr auch seine Wurzel in den ökonomischen Tatsachen lag."

Eine Untersuchung über das Verhältnis von Bewußtsein und Sein im historischen Materialismus ist ganz besonders genötigt, das von Marx und Engels „vorgefundene Gedankenmaterial" zu berücksichtigen. Mit Recht fordert daher der orthodoxe Marxist Lenin[2]): „Wir müssen ein systematisches, von materialistischen Gesichtspunkten geleitetes Studium Hegels organisieren", um Marx wirklich verstehen zu können[3]). Die wesentliche Bedeutung der Dialektik für die Marxsche Theorie ist jetzt allgemein bei Marxisten wie Nichtmarxisten anerkannt. Und wie man auch die Stellung Marx' zu Hegel beurteilen mag, in dieser Beziehung hat Marx sich stets als Schüler und Nachfolger Hegels bekannt[4]). Um also die Problemstellung Marx' richtig zu erfassen, ist es notwendig, sie an Hand seiner Auseinandersetzung mit Hegel zu betrachten.

Andererseits hat sich die Marxsche Auffassung zugleich in der Polemik gegen den zeitgenössischen Materialismus entwickelt. Dieser trat Marx vor allem in der Person Ludwig Feuerbachs ent-

[1]) Antidühring, S. 1.
[2]) Unter dem Banner des Marxismus, Jg. 1 (1925).
[3]) Aehnlich Plechanow, Grundprobleme S. 10/11 und 26.
[4]) Nachwort zur zweiten Auflage des „Kapital" von 1873, Bd. 1, S. XIX.

gegen, dessen Schriften einen entscheidenden Einfluß auf die Marxsche Hegelkritik ausübten. „Die Begeisterung war allgemein: wir waren alle Feuerbachianer", schreibt Engels[5]). Marx, der seit 1843, dem Erscheinungsjahr der „Philosophie der Zukunft", in einem Brief an Ruge (vom 13. März) bereits Feuerbach kritisiert, er weise zu viel auf die Natur und zu wenig auf die Politik hin, ist offensichtlich weniger von ihm beeinflußt. Dennoch hebt er in der „Heiligen Familie" (1845) Feuerbachs Bedeutung als Vollender und Kritiker der Hegelschen Philosophie besonders hervor[6])[7]). Eine der wichtigsten Quellen des historischen Materialismus bilden gerade die Thesen Marx' über Feuerbach, in denen er sich von allem bisherigen Materialismus wie vom Idealismus abgrenzt.

In der Auseinandersetzung mit diesen beiden für Marx typischen Vertretern der Philosophie des Idealismus und des Materialismus finden wir den Weg, der Marx' eigene Problemstellung klar werden läßt. Nichts hat der Erkenntnis dieses Problems mehr geschadet als die bei Marxisten wie Marxkritikern gebräuchliche Zitierung eines Absatzes aus dem Vorworte zur „Kritik der politischen Oekonomie" nebst einigen entsprechenden Marx- und Engels-Stellen, ohne die Problemstellung zu berücksichtigen, wie Marx- und Engels sie vorfanden und entwickelten. Unsere Darstellung will versuchen, unter Zugrundelegung insbesondere der Marxschen Jugendschriften diesen Fehler zu vermeiden.

I. Die idealistische Einheit von Denken und Sein

„Die große Grundfrage aller, speziell neueren Philosophie ist die nach dem Verhältnis von Denken und Sein", schreibt Friedrich Engels im „Feuerbach"[8]). „Wenn man ‚das Bewußtsein', ‚das Denken' ganz naturalistisch als etwas Gegebenes, von vornherein dem Sein, der Natur Entgegengesetztes, so hinnimmt, dann muß man es auch höchst merkwürdig finden, daß Bewußtsein und Natur, Denken und Sein, Denkgesetze und Naturgesetze so gut zusammenstimmen"[9]). Diese „merkwürdige" Uebereinstimmung veranlaßt die Väter der materialistischen Geschichtsauffassung, Marx und Engels, jede dualistische Konstruktion des Verhältnisses zwischen Bewußtsein und Sein abzulehnen. Die Einheit beider ist ihr Ausgangspunkt, und zwar mit einer solchen Selbstverständlichkeit, daß in

---

[5]) Ludwig Feuerbach, S. 24.
[6]) Marx-Engels Gesamtausgabe I/3, S. 265, 316.
[7]) Der Einfluß von Feuerbach auf Marx wird vielfach unterschätzt, z. B. von Helander („Marx und Hegel"), der meint, nur der philosophisch ungeschultere Engels, nicht aber Marx, wäre stark von ihm beeinflußt worden. Marx' eigene Aussprüche beweisen das Gegenteil. Richtig Masaryk, die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus, S. 33 und 509.
[8]) S. 27.
[9]) Engels, Antidühring S. 22.

ihren Schriften eine vertiefte Begründung dieses Standpunktes nicht zu finden ist und man sich auf gelegentliche Bemerkungen wie die oben angeführte beschränken muß. Wenn schon in den Schriften des jungen Marx und Engels (Deutsche Ideologie, Heilige Familie) immer wieder die Abhängigkeit des Denkens vom Sein behauptet wird, so setzt diese These stets die Ueberwindung des Kantschen Dualismus voraus.

Es wird sich sofort im Verlauf dieser Darstellung zeigen, warum Marx und Engels sich zu diesem — nachlässig scheinenden — Verhalten berechtigt glaubten. Die Wirkung dieses Verhaltens aber war die Erhöhung der Zahl der vielen Entstellungen, die der historische Materialismus bei Anhängern und Gegnern erlitten hat. Das Uebersehen dieses Zusammenhangs trug zu zwei Irrtümern bei — die freilich durch sorgfältigeres Eingehen auf die Ansichten von Marx und Engels hätten vermieden werden können. Der eine Irrtum besteht in dem oft wiederholten Vorwurf, der Marxismus leugne die Realität des Bewußtseins — ein Vorwurf, zu dessen Begründung viele Einzelzitate aus Marx' und Engels' Schriften selbst beitragen können —, der zweite in dem Zurückfallen in den vorhegelschen undialektischen Gegensatz von Bewußtsein und Sein, wie er vor allem bei Lenin und seinen Schülern zu treffen ist. Mit beidem wird sich unsere Darstellung im folgenden noch ausführlich zu beschäftigen haben[10]; hier sei nur, um gleich den Ausgangspunkt der Untersuchung nicht nur dem Sinn sondern auch dem Wortlaut nach bei Marx selbst zu begründen, eine Stelle aus den „Philosophisch-ökonomischen Manuskripten"[11] angeführt: „Denken und Sein sind also zwar unterschieden, aber zugleich in Einheit miteinander".

Abgesehen von diesem Satz, der in einem recht nebensächlichen Zusammenhang steht aber in besonders klarer Weise das dialektische Denken Marx' zeigt, findet sich kaum eine diesbezügliche Bemerkung. Es ist jedoch nicht schwer, den Grund dieses Verhaltens zu entdecken. Hier ist einer der Punkte, wo die Verwandtschaft mit Hegel am deutlichsten zutage tritt. Marx und Engels bekennen sich hier ausdrücklich als Schüler Hegels, dessen Untersuchungen und Ergebnissen sie nichts hinzuzufügen haben. Der vor allem von Kant vertretene Dualismus von Bewußtsein und Sein war für sie bereits durch Hegel endgültig überwunden. „Das Entscheidende zur Widerlegung dieser — d. h. Kants — Ansicht ist bereits von Hegel gesagt, soweit dies vom idealistischen Standpunkt möglich war", schreibt Engels[12]. Unter Berufung auf Hegel kann Marx sich mit der bloßen Feststellung einer dialektischen Einheit begnügen, die ausdrücklich im Gegensatz zu Kant steht. Das kommt

[10]) Vgl. besonders unten Kapitel 3.
[11]) Gesamtausgabe I/3, S. 117.
[12]) Ludwig Feuerbach S. 29.

beispielsweise in der Behandlung des Form-Inhalt-Problems zum Ausdruck; Marx lehnt den Kantschen Dualismus mit klaren Worten ab und schließt sich eng an Hegel an. „Die Form", so schreibt er bereits 1843 in dem Artikel über das Holzdiebstahlsgesetz, „hat keinen Wert, wenn sie nicht die Form des Inhalts ist"[13]).

In der Hegelschen Philosophie ist der Widerspruch zwischen Sein und Bewußtsein bereits aufgehoben und zur Einheit verwandelt, freilich, wie Ludwig Feuerbach sagt, nur innerhalb des Denkens, d. h. des einen Elements dieses Widerspruchs. „Der Gedanke — das Subjekt, das Sein — das Prädikat"[14]). In dieser Darstellung ist bereits eine Kritik angedeutet: daß diese Einheit bei Hegel keine wirkliche sondern nur eine scheinbare ist.

Engels unterscheidet scharf zwischen Identität und Einheit von Bewußtsein und Sein. Während Idealismus und Materialismus nach ihm zwei Beantwortungsmöglichkeiten für die Frage der Ursprünglichkeit von Geist oder Natur bilden, ist die Frage nach der Identität die andere Seite des Verhältnisses zwischen Bewußtsein und Sein. Sie beschäftigt sich mit dem Problem, ob unser Denken imstande ist, die w i r k l i c h e Welt zu erkennen[15]). Die Beantwortung dieser Frage verstehe sich bei Hegel von selbst; „denn das, was wir in der wirklichen Welt erkennen, ist eben ihr gedankenmäßiger Inhalt, dasjenige, was die Welt zu einer stufenweisen Verwirklichung der absoluten Idee macht . . .; daß aber das Denken einen Inhalt erkennen kann, der schon von vornherein Gedankeninhalt ist, leuchtet ohne weiteres ein." Die Erkennbarkeit der Wahrheit, die Uebereinstimmung von Denken und Sein, die Identität ist also bei Hegel bereits vorausgesetzt. Sie ergibt sich aus der ausschließlichen Realität der Idee, neben der es kein selbständiges reales Sein mehr gibt. „Das Geistige allein ist das Wirkliche, das An-sich-seiende . . . oder es ist an und für sich"[16]).

Diese I d e n t i t ä t von Denken und Sein durch Eliminierung des einen Elements: des Seins, verhindert aber eine wirkliche, dialektische E i n h e i t. „Die logischen Gesetze sind zugleich onto-

---

[13]) Vgl. hierzu Hegel, Phänomenologie, Wk. II S. 15: „Gerade weil die Form dem Wesen so wesentlich ist als es sich selbst, ist es nicht bloß als Wesen. . . zu fassen und auszudrücken, sondern ebenso als Form und im ganzen Reichtum der entwickelten Form; dadurch wird es erst als Wirkliches gefaßt und ausgedrückt."

[14]) Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, Wk. II S. 261.

[15]) Engels, Ludwig Feuerbach S. 28.

[16]) Hegel, Phänomenologie S. 19. Vgl. dazu auch S. 41/42: „Das Bestehen oder die Substanz eines Daseins ist die Sichselbstgleichheit; denn seine Ungleichheit mit sich wäre seine Auflösung. Die Sichselbstgleichheit aber ist die reine Abstraktion; und diese ist das Denken . . . Hierin ist es begriffen, daß das Sein Denken ist; hierein fällt die Einsicht, die dem gewöhnlichen begrifflosen Sprechen von der Identität des Denkens und Seins abzugehen pflegt."

logische Gesetze. . . . Denkgrund und Seinsgrund sind identisch"[17]). Das Sein wird ins Denken „hinaufgehoben", damit der Widerspruch zwischen ihnen beseitigt, zugleich aber auch ihre dialektische Einheit. Die Beseitigung des Seins löst also nicht den Widerspruch, sondern ist im Gegenteil Ausdruck der Tatsache, daß keine wahre Einheit besteht. „Das Sein wird nur da vom Denken abgeleitet, wo die wahre Einheit von Denken und Sein zerrissen ist, wo man erst dem Sein seine Seele, sein Wesen genommen, und dann hintendrein wieder in dem vom Sein abgezogenen Wesen den Sinn und Grund dieses für sich selbst leeren Seins findet"[18]). Diese Hegelsche Lehre, „daß die Natur, die Realität von der Idee gesetzt — ist nur der rationelle Ausdruck der theologischen Lehre, daß die Natur von Gott, das materielle von einem immateriellen, d. i. abstrakten Wesen geschaffen ist"[19]).

Es wird also notwendig, über die Hegelsche f o r m a l e Einheit von Denken und Sein, Subjekt und Objekt hinauszugehen, um zu einer w i r k l i c h e n Einheit zu kommen. Die Ueberwindung der Hegelschen Philosophie wird erforderlich, um die von Hegel überkommene Dialektik, die Grundlage seiner Philosophie, konsequent beizubehalten. Marx und Engels, und vor ihnen Feuerbach, handeln damit in Hegels Geist, wenn sie seinen idealistischen Standpunkt verlassen. Die materialistische Umkehrung ist nicht Willkür sondern Erfordernis der Dialektik. Daher geht die Kritik des Hegelschen Idealismus nicht von rein empirisch-praktischen Gesichtspunkten aus, sondern aus dieser Theorie selbst hervor. Die Hegelsche Philosophie trägt den Keim ihrer Ueberwindung bereits in sich; sie wird von Marx „aufgehoben", d. h. negiert und aufbewahrt[20]). Die dialektische Einheit von Bewußtsein und Sein, von Subjekt und Objekt muß im Gegensatz zu Hegel auf der Realität beider Elemente beruhen, die von einander verschieden, zugleich aber in Einheit mit einander sind. „Das Sein, mit dem die Philosophie beginnt, kann nicht vom Bewußtsein, das Bewußtsein nicht vom Sein getrennt werden"[21]). Sein ist nach Feuerbach die Realität des Bewußtseins, Bewußtsein die des Seins. Das Sein aber kann — als wirkliches Sein — nicht mehr Prädikat des Denkens bleiben. Es wird selbst Subjekt. „Das wahre Verhältnis vom Denken zum Sein ist nur dieses: das Sein ist Subjekt, das Denken Prädikat. Das Denken ist aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken. Sein ist aus sich und durch sich . . ., Sein hat seinen Grund in sich . . ."[22]).

---

[17]) Woltmann, Der historische Materialismus, S. 114, ähnlich auch Plenge, Marx und Hegel S. 33.
[18]) Feuerbach a. a. O. S. 263.
[19]) Ebenda S. 262.
[20]) Plenge, a. a. O. S. 53: „Der Marxismus . . . (ist) eine unvollständige und einseitige Weiterbildung der Hegelschen Philosophie in der wesentlichen Richtung ihres . . . Grundprogramms."
[21]) Feuerbach, a. a. O. S. 255.
[22]) Ebenda S. 263.

In diesen Sätzen ist der Schritt vom Idealismus zum Materialismus vollzogen. Die Prägnanz, mit der Feuerbach hier den neuen Standpunkt formuliert, erinnert bereits an die Marxsche Formulierung, daß nicht das Denken das Sein sondern umgekehrt das gesellschaftliche Sein das Bewußtsein der Menschen bestimme.

Aber Feuerbach bleibt dabei nicht stehen. Nachdem er die absolute Idee Hegels als Gott, seine Philosophie als Theologie charakterisiert und kritisiert hat, beschränkt er sich nicht auf eine abstrakte Umkehrung der Begriffe. Er setzt nicht eine abstrakt-metaphysische Materie an die Stelle der Idee sondern erkennt das Sein als menschliches Sein. Die Einheit von Sein und Denken ist der Mensch, die Idee — die menschliche Idee, das Selbstbewußtsein — das menschliche Selbstbewußtsein. Es stehen sich nicht mehr ein abstraktes Subjekt und ein ebenso abstraktes Objekt gegenüber: der Mensch ist das reale Subjekt. Er ist es, der denkt, und er ist zugleich ein Teil der objektiven Natur. „Die Einheit von Denken und Sein hat nur Sinn und Wahrheit, wenn der Mensch als der Grund, das Subjekt dieser Einheit gefaßt wird. Nur ein reales Wesen erkennt reale Dinge; nur wo das Denken nicht Subjekt für sich selbst sondern Prädikat eines wirklichen Wesens ist, nur da ist auch der Gedanke nicht vom Sein getrennt. Die Einheit von Denken und Sein ist daher keine formelle . . .“[23]). In dieser Kritik Feuerbachs, auf der Marx aufbaut, ist das erste Element der Ueberwindung der Hegelschen Philosophie aus ihrem Geiste heraus gegeben.

II. Die Inkonsequenz des dialektischen Idealismus

Hierzu gesellt sich ein weiteres Argument, das ebenfalls aus der dialektischen Methode Hegels hervorgeht und sich gegen den Meister selbst richtet. Marx und Engels sahen den fruchtbaren und revolutionären Charakter der Hegelschen Philosophie gerade in der Auflösung der starren Endgültigkeit aller Ergebnisse des menschlichen Denkens und Handelns. An ihre Stelle tritt der neue Begriff unendlicher geschichtlicher Entwicklung; jede geschichtliche Stufe wird als notwendig und vernünftig in einer bestimmten Zeit erkannt, zugleich aber ist sie vergänglich und muß einer neuen Stufe Platz machen, die ihrerseits wieder untergehen muß. Vor dieser dialektischen Philosophie „besteht nichts Endgültiges, Absolutes, Heiliges; sie weist von allem und an allem die Vergänglichkeit auf, und nichts besteht vor ihr als der ununterbrochene Prozeß des Werdens und Vergehens“[24]). Diese geschichtliche Bewegung wird von Hegel idealistisch aufgefaßt. Ihr Subjekt ist der absolute Geist. Die Geschichte ist der Prozeß seiner Selbsterkenntnis. Die Menschen

---

[23]) Feuerbach, Philosophie der Zukunft, Wk. Bd. II S. 339.
[24]) Engels, Ludwig Feuerbach S. 18.

sind als Masse das Material der Bewegung des Geistes[25]). Der absolute Geist findet seinen adäquaten Ausdruck erst in der Philosophie, die diese Bewegung erkennt.

Hier aber zeigt sich eine doppelte Inkonsequenz der idealistischen Dialektik. Der absolute Geist macht nämlich nur zum Schein die Geschichte. Der Philosoph ist das Organ, „in dem sich der absolute Geist, der die Geschichte macht, nach Ablauf der Bewegung nachträglich zum Bewußtsein kommt. Auf dieses nachträgliche Bewußtsein des Philosophen reduziert sich sein Anteil an der Geschichte, denn die wirkliche Bewegung vollbringt der absolute Geist unbewußt. Der Philosoph kommt also post festum"[26]). „Da der absolute Geist . . . erst post festum im Philosophischen als schöpferischer Weltgeist zum Bewußtsein kommt, so existiert seine Fabrikation der Geschichte nur im Bewußtsein, in der Meinung und Vorstellung des Philosophen, nur in der spekulativen Einbildung"[27]).

Wenn diese Kritik auch etwas spitzfindig erscheinen mag, so ist sie doch zumindest insofern begründet, als Hegels Konstruktion die Philosophie als „Organ des absoluten Geistes" nicht in den wirklichen Geschichtsprozeß hineinstellt. Bei Hegel kommt nicht zum Ausdruck, daß diese Erkenntnis selbst ein Faktor der Geschichte ist, nicht rein kontemplativ bleibt, sondern zugleich verändernd wirkt. So steht die Philosophie bei Hegel im Grunde außerhalb der Geschichte, statt als Teil von ihr aufgefaßt zu werden. Und während er die verschiedenen philosophischen Systeme geschichtlich als „die fortschreitende Entwicklung der Wahrheit", als „Momente der organischen Einheit" faßt[28]), steht die geschichtliche Entwicklung der Philosophie zugleich außerhalb der übrigen, realen Geschichte. Das Problem der Einheit von Theorie und Praxis, von Erkennen und Verändern taucht als Konsequenz seiner dialektischen Geschichtskonzeption auf, ohne bei ihm seine Lösung zu finden.

Aus der Tatsache, daß die philosophische Erkenntnis eigentlich außerhalb der Geschichte steht, ergibt sich nun noch eine zweite Inkonsequenz, auf die Engels aufmerksam macht[29]). Hegel sieht sich nämlich gezwungen, dem unendlichen geschichtlichen Prozeß ein Ende zu machen, um seinem System zu genügen. Die Menschheit gelangt zur Erkenntnis der absoluten Idee in der Hegelschen Philosophie, die damit zur absoluten Wahrheit wird. Eine weitere Ent-

---

[25]) Marx-Engels, Die heilige Familie, Gesamtausgabe 1/3, S. 257.
[26]) Ebenda. Vgl. hierzu Hegel, Vorrede zur Rechtsphilosophie Wk. 8, S. 20: „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der anbrechenden Dämmerung ihren Flug."
[27]) Marx-Engels, a. a. O. S. 258.
[28]) Phänomenologie des Geistes, Wk. II, S. 4.
[29]) Ludwig Feuerbach, S. 19.

wicklung der Erkenntnis gibt es demnach nicht mehr. Wenn der absolute Geist sich selbst erkannt hat, hört die geschichtliche Bewegung auf. Damit freilich wird die Dialektik beseitigt. Will man sie erhalten, so führte sie über das Hegelsche System hinaus. Dieses wird nun selbst ein nur zeitweise notwendiges, das überwunden werden muß.

III. Die materialistische Umkehrung

Die Richtung dieser Kritik war gegeben. Wie es galt, zur wirklichen Einheit von Denken und Sein durch die Wiederherstellung des realen Seins zu gelangen, so mußte nun die Geschichte als reale Geschichte der Menschen materialistisch gefaßt werden. Der Gedanke wird wieder mit dem Sein verbunden, als menschlicher Gedanke gefaßt. Der Mensch war bei Hegel Organ der Selbsterkenntnis der Idee, nun wird die Idee zur Idee des Menschen. Hat Hegel den Menschen zum Menschen des Selbstbewußtseins gemacht, so wird bei Marx das Selbstbewußtsein zum Selbstbewußtsein des Menschen[30]). So zeigt sich auch hier die Kritik der Hegelschen Philosophie mit Hilfe der Dialektik als Uebergang zum materialistischen Standpunkt.

Marx kehrt also Hegels Standpunkt um. War für Hegel „der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet", so ist bei ihm „umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle"[31]). Man könnte demnach annehmen, Marx setze der Hegelschen absoluten Idee etwa eine absolute Materie entgegen. Tatsächlich scheinen Lenin und seine Schüler von dieser Annahme auszugehen. Aber Marx' Standpunkt ist nicht der des metaphysischen Materialismus. Sein Standpunkt, den er mit Recht „materialistisch" nennt, ist, wie er in allen Jugendschriften betont, zugleich „humanistisch". Das geht deutlich hervor aus folgendem Satz, der sich auf idealistische wie materialistische Metaphysik bezieht: „Sie (d. h. die Metaphysik) wird für immer dem nun durch die Arbeit der Spekulation selbst vollendeten und mit dem Humanismus zusammenfallenden Materialismus erliegen"[32]). Dieser Humanismus bedeutet, daß Marx nicht an eine abstrakt-metaphysische Materie denkt, sondern die Bewegung der Idee in die reale menschlich-geschichtliche Bewegung verwandelt[33]). Der „humanistische" Standpunkt ist von Marx niemals aufgegeben worden[34]), auch wenn Marx diesen Ausdruck später wieder fallen läßt; er soll hier bei-

---

[30]) Gesamtausgabe I/3, S. 370; vgl. auch S. 158.
[31]) Das Kapital, S. XIX.
[32]) Die heilige Familie, Gesamtausgabe S. 301; vgl. auch S. 308.
[33]) So auch Korsch, Marxismus und Philosophie, S. 35.
[34]) Ebenso Masaryk, a. a. O., S. 33, 509.

behalten werden, weil er besonders klar das Wesen der Marxschen Theorie zum Ausdruck bringt.

Um die Entstehung dieses Standpunktes richtig zu erkennen, muß noch einmal zurückgegriffen werden auf Ludwig Feuerbach, von dem dieser Begriff zuerst entwickelt wurde, wenn ihn auch Marx später in einem anderen Sinne gebraucht.

b) Kritik des Materialismus, besonders Feuerbachs

I. Die materialistisch-humanistische Wendung

„Verglichen mit Hegel ist Feuerbach durchaus arm. Dennoch war er epochemachend nach Hegel, weil er den Ton legte auf gewisse . . . für den Fortschritt der Kritik wichtige Punkte, die Hegel in einem mystischen clair-obscur gelassen hatte“[35]). Feuerbachs entscheidende Bedeutung liegt in seinem Schritt von der Theologie zur Anthropologie, zum Humanismus. Nach ihm ist „die neuere Philosophie . . . nichts anderes als die in Philosophie aufgelöste Theologie“[36]). Hegels Philosophie im besonderen wird als „Negation der Theologie auf dem Standpunkt der Theologie“, die selbst wieder Theologie ist, bezeichnet[37]). So richtet sich sein neuer Standpunkt zugleich gegen Theologie und philosophischen Idealismus. In beiden sieht er den Ausdruck der entfremdeten menschlichen Natur. Die neue Philosophie muß daher den Menschen zum Ausgangspunkt nehmen. „Der Gott“, schreibt er in der „Geschichte der neueren Philosophie“[38]), „ist nichts anderes als das Wesen des Idealismus, nichts anderes als des Menschen eigener Geist, der aber im Christentum als ein vom Menschen unterschiedenes gegenständliches Wesen vorgestellt wird“. „Das absolute Wesen, der Gott des Menschen, ist sein eigenes Wesen“[39]). Ist so der Mensch als Wesen der Idee und Gottes erkannt, so wird „die neue Philosophie . . . die vollständige . . . Auflösung der Theologie in der Anthropologie“[40]). „Die neue Philosophie macht den Menschen mit Einschluß der Natur, als der Basis des Menschen, zum alleinigen, universalen und höchsten Gegenstande der Philosophie — die Anthropologie also, mit Einschluß der Physiologie, zur Universalwissenschaft“[41]). Feuerbach wirft dem Idealismus vor, den Gedanken vom Sein getrennt zu haben, indem man ihn zu einem selbständigen Subjekt machte; für ihn dagegen ist er das Prädikat eines wirklichen Wesens, des Menschen[42]).

---

[35]) Marx über Proudhon, Das Elend der Philosophie, S. XXIV f.
[36]) Wk. II, S. 298.
[37]) ebenda S. 299.
[38]) Wk. IV, 249.
[39]) Das Wesen des Christentums, Wk. VII, S. 30.
[40]) Wk. II, S. 341.
[41]) Ebenda S. 343.
[42]) Ebenda S. 339.

Damit hat Feuerbach den wichtigen Schritt vom Idealismus zum Materialismus vollzogen und die Grundlage geschaffen, auf der Marx und Engels aufbauen. Hier ist freilich der Begriff „Materialismus" noch genau zu definieren. Jedenfalls steht fest, daß Marx und Engels Feuerbach stets als Materialisten angesehen haben[43]). Andererseits wird von Max Adler[44]) und anderen der entgegengesetzte Standpunkt eingenommen. Adler bringt einige der oben angeführten Zitate, aus denen hervorgeht, daß Feuerbach nicht einseitig von der Materie ausgeht, sondern stets die Einheit des Ideellen und des Materiellen im Menschen betont. So wird der Standpunkt Feuerbachs als „Posivitismus" bezeichnet, d. h. die Feuerbachsche Philosophie wolle „sich beschränken auf die denkende Bearbeitung und Zusammenfassung des sinnlich Gegebenen, um dadurch zur Erkenntnis dessen zu kommen, was sie das Wirkliche nennt"[45]).

Diese Bezeichnung, die Feuerbach in Verbindung mit Comte bringt, erscheint jedoch höchst wenig zutreffend, wenn man die präzise Formulierung Feuerbachs berücksichtigt, die mit aller Deutlichkeit einen materialistischen Standpunkt einnimmt: „Das Denken ist aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken"[46]). Diese Haltung hindert Feuerbach nicht, immer wieder die Einheit von Denken und Sein festzustellen, stets unter dem Hinweis, das Denken sei ein Produkt des Kopfes eines wirklichen, lebenden Menschen. Feuerbachs Materialismus nur so zu deuten, daß Feuerbach sich stets an das Material der sinnlichen Wahrnehmung halten wolle, statt in immaterieller Spekulation zu verharren[47]), bedeutet doch eine zu starke Abschwächung des Feuerbachschen Standpunkts. Es ist begreiflich, daß der Kantianer-Marxist Adler vor dem metaphysisch scheinenden Begriff „Materialismus" zurückschreckt; Feuerbach, und mit ihm Marx und Engels, die sich bewußt dem Hegelschen Idealismus entgegenstellten, taten das jedenfalls nicht. Sie betonten umgekehrt bei jeder Gelegenheit den Materialismus ihrer Auffassung.

Nun ist ihr Begriff des Materialismus freilich nicht mit der materialistischen Metaphysik zu verwechseln. Adler versteht unter „Materialismus" nur eine der beiden möglichen Antworten auf die metaphysische Frage nach dem Wesen alles Seienden: dieses Wesen bestehe in der Materie[48]). Dann hat er allerdings recht, Feuerbach — und wie sich später zeigen wird, auch Marx — nicht als Materialisten zu bezeichnen. Aber bei beiden tritt der Begriff in veränderter Gestalt auf. Marx grenzt sich nicht nur von dem

[43]) Vgl. z. B. die erste These Marx' über Feuerbach.
[44]) Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung B. I, S. 96 ff.
[45]) Adler, a. a. O., S. 99.
[46]) Wk. II, S. 263.
[47]) Adler, a. a. O., S. 97.
[48]) Ebenda S. 75.

mechanisch-naturwissenschaftlichen Materialismus ab, was allgemein zugegeben wird. Er nimmt auch scharf gegen jeden metaphysischen Materialismus Stellung. In der „Heiligen Familie“[49]) zitiert er zustimmend einen Ausspruch Hegels über die Identität der idealistischen und der materialistischen Metaphysik. Hegel sagt da[50]): „Ueber jenes absolute Wesen gerät die Aufklärung mit sich selbst in Streit und teilt sich in zwei Parteien . . . die eine Aufklärung nennt das absolute Wesen jenes prädikatlose Absolute, das jenseits des wirklichen Bewußtseins im Denken ist, von welchem ausgegangen wurde; — die andere nennt es Materie. Wenn sie als Natur und Geist oder Gott unterschieden würden, so würde dem bewußtlosen Weben in sich selbst, um Natur zu sein, der Reichtum des entfalteten Lebens fehlen; — dem Geiste oder Gotte das sich in sich unterscheidende Bewußtsein. Beides ist . . . schlechthin derselbe Begriff.“

Aus der zustimmenden Anführung dieses Zitats, das die gemeinsame Wurzel des metaphysischen Idealismus und Materialismus aufdeckt, ergibt sich deutlich die Ablehnung beider Arten der Metaphysik durch Marx[51]). Was bleibt also noch vom Materialismus übrig? Nach Adler: nichts. Der Ausdruck „materialistisch“ erklärt sich nach ihm als bewußter Gegensatz zum Idealismus Hegels und seiner Schüler und ist von Marx und Engels gleichbedeutend mit „antimetaphysisch“ gebraucht worden[52]). Das trifft wohl im Wesentlichen zu. Aber wenn Adler meint, unter Materialismus sei nichts anderes als Realismus zu verstehen und das „Materielle“ bedeute für Marx nur das „Wirkliche“[53]), so ist er doch im Irrtum. Der zugehörige Gegenbegriff des „Ideellen“ müßte demnach nicht nur etwas Erdachtes, wie Adler schreibt[54]), sondern etwas Unwirkliches bedeuten. Und damit kann gerade Adler, der mit Recht immer wieder betont, Marx habe die reale Existenz des Geistigen nie geleugnet, durchaus nicht einverstanden sein. Materialismus im Sinne von Marx läßt sich also durchaus nicht mit Positivismus oder Realismus übersetzen, obwohl Marx zweifellos oft den Ausdruck „materiell“ für „wirklich“ gebraucht hat. Das Materielle ist bei ihm das sinnlich Wirkliche, etwas, dessen Realität nicht nur im Bewußtsein besteht. Ebenso wie das Ideelle bei Marx das Bewußtsein bedeutet, heißt das Materielle nichts anderes als Sein — menschliches Bewußtsein und menschliches Sein. Der Materialismus Marx' besteht darin, daß das Bewußtsein als Teil des Mate-

[49]) Gesamtausgabe I/3, S. 308/9.
[50]) Phänomenologie, Wk. II, S. 420 ff.
[51]) Vgl. hierzu auch Engels, Dialektik und Natur, Marx-Engels-Archiv II, S. 223.
[52]) Adler, a. a. O., S. 103 ff.
[53]) Ebenda S. 105.
[54]) Ebenda S. 106.

riellen, des Seins erkannt wird, als „bewußtes Sein".

Der nichtmetaphysische Charakter seines Materialismus ist bei Feuerbach nicht so deutlich zum Ausdruck gekommen wie bei Marx. Trotzdem besteht in dieser Beziehung im wesentlichen eine Uebereinstimmung beider. Ist bei Marx die neue Theorie „der mit dem Humanismus zusammenfallende Materialismus", so heißt sie bei Feuerbach die Anthropologie oder der Humanismus. Bei beiden bleibt der materialistische Gedanke, aber losgelöst von seiner metaphysischen Form erhalten. Das Sein bestimmt das Denken, aber nicht eine abstrakte Materie sondern das menschliche Sein. „Das Bewußtsein kann nie etwas anderes sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß", so schreibt Marx in der „Deutschen Ideologie[55]). Von einer so klaren Auffassung war Feuerbach allerdings noch ein Stück entfernt. Sein Verdienst besteht darin, daß er die Beziehungen zwischen Bewußtsein und Sein nicht mehr als Verhältnis einer absoluten Idee zum Sein auffaßt, sondern als das Verhältnis des menschlichen Denkens zum Sein, das seine Grundlage bildet. Diese mit Recht „humanistisch" genannte Auffassung bildet den Ausgangspunkt für den Marxschen Begriff dieses Gedankens. Marx' Theorie bleibt im Grunde stets humanistisch, da wie bei Feuerbach der Mensch im Mittelpunkt steht. Der gänzlich unbestimmte Begriff des Menschen wird aber erstmalig von Marx konkretisiert und der Wirklichkeit statt der Philosophie entnommen. An dieser Stelle zeigt sich sein erster Schritt über Feuerbach hinaus.

II. Der undialektische Begriff des Menschen

Bis zu diesem Punkte konnte Marx sich die Feuerbachsche Hegelkritik im Wesentlichen zu eigen machen. Daher konnte er sich auch eine gründliche methodische Auseinandersetzung mit der Hegelschen Philosophie ersparen, und so finden wir in der Tat nur viele zerstreute Einzelbemerkungen von ihm über Hegel. Er betrachtete die Kritik der Religion als abgeschlossen[56]), vor allem durch Feuerbach. Dessen Kritik der Theologie stellte aber zugleich eine Kritik des philosophischen Idealismus dar. Marx fand so bereits die Grundlagen des neuen materialistisch-humanistischen Standpunkts vor. Der Schritt, den er über Feuerbach hinausgeht, erscheint zunächst durchaus klein und unbedeutend: es handelt sich darum, den Begriff „Mensch" nicht mehr abstrakt-philosophisch zu fassen sondern ihn zu konkretisieren, dem wirklichen Leben zu entnehmen.

Dieser kleine Schritt aber ist der entscheidende. Er eröffnet den Weg von der spekulativen Philosophie zu der auf der Erfahrung

[55]) Gesamtausgabe I/5, S. 15.
[56]) Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Gesamtausgabe I/1, Halbband I, S. 607.

beruhenden Soziologie. Durch diesen Schritt gelangt Marx zur Verbindung des wissenschaftlichen Sozialismus mit dem Kampf des Proletariats, schließlich zu der Einheit von Theorie und Praxis, die den Marxismus von jeder anderen Wissenschaft, die im Kontemplativen haftet, unterscheidet. So kann man vom Zeitpunkt dieser Trennung von Feuerbach an (1844/45) die Existenz des Marxismus datieren. Die Spuren der Ueberwindung findet man vor allem in der Einleitung zur „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1844) und in den „Thesen über Feuerbach" (1845), daneben in der „Deutschen Ideologie" (1845/46). Das theoretische Hilfsmittel der Marxschen Kritik ist die Dialektik, die Feuerbach nur inkonsequent angewandt hatte.

„Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse"[57]). Der Mensch ist bei Feuerbach ein philosophisches Wesen, das nicht näher bestimmt wird. So weit er in die Realität eintritt — zur Anthropologie gehört nach Feuerbach auch Physiologie —, ist er ein Naturwesen. „Das menschliche Wesen" ist das Wesen eines nur unter der Herrschaft der Naturgesetze stehenden, isolierten Menschen. Wenn Feuerbach ihn in Zusammenhang bringt, so in die gattungsmäßige Beziehung zu anderen Mitmenschen. In jedem Falle bleibt der Mensch bei Feuerbach ein reines Naturwesen; daher auch der naturwissenschaftliche Ausdruck „Anthropologie" für die neue Wissenschaft.

Marx dagegen wird nicht müde, den Menschen als gesellschaftliches Wesen zu definieren. „Aber der Mensch, das ist kein abstraktes außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät." „Das Individuum ist das gesellschaftliche Wesen. Seine Lebensäußerung — erscheine sie auch nicht in der unmittelbaren Form einer gemeinschaftlichen, mit anderen zugleich vollbrachten Lebensäußerung — ist daher eine Äußerung und Betätigung des gesellschaftlichen Lebens"[59]). So wird der Mensch also aus dem reinen Naturwesen Feuerbachs zum gesellschaftlichen Wesen, das nur in der und durch die Gesellschaft leben kann. Zur reinen Naturgesetzlichkeit kommt die soziale Gesetzlichkeit hinzu. Der Mensch ist nach Marx' Auffassung nicht mehr bloßes Naturprodukt sondern zugleich Erzeugnis der gesellschaftlich-menschlichen Arbeit. Die Menschen unterscheiden sich von den Tieren nicht nur durch das Bewußtsein sondern vor allem dadurch, daß sie ihre eigenen Lebensmittel produzieren. Dadurch „produzieren sie indirekt ihr eigenes Leben selbst"[60]). Damit wird die

---

[57]) 6. These über Feuerbach.
[58]) Gesamtausgabe I/1, 1. Halbband S. 607.
[59]) Philosophisch-ökonomische Manuskripte, Gesamtausgabe I/3, S. 117.
[60]) Die deutsche Ideologie, Gesamtausgabe I/5, S. 10.

„Weltgeschichte nichts anderes als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit“[61]), die Erzeugung der Menschen erfolgt durch generatio aequivoca[62]). Die soziale drängt sich damit vor die naturale Gesetzmäßigkeit, auf deren Grundlage sie sich erhebt.

Indem Feuerbach das übersieht, ist er zugleich gezwungen, von der geschichtlichen Bewegung zu abstrahieren[63]). Das „religiöse Gemüt“, das er als menschliches, aber nicht als gesellschaftliches erkannt hat, ist für ihn unveränderlich und ohne geschichtliche Entwicklung. Er kann daher die Auflösung der Religion durch die Kritik im Grunde nicht erklären, denn sie würde ja den Bedürfnissen des unveränderlichen „religiösen Gemüts“ widersprechen. Sie kann für ihn nur durch Aufklärung erfolgen, d. h. durch eine rein bewußtseinsmäßige, nicht materielle Veränderung. Er sieht demnach geschichtliche Veränderungen rein idealistisch an, soweit er nicht überhaupt an ihnen vorbeigeht — wie beim Begriff des Menschen. So kann Marx mit Recht sagen[64]): „Soweit Feuerbach Materialist ist, kommt die Geschichte bei ihm nicht vor, und soweit er die Geschichte in Betracht zieht, ist er kein Materialist“.

III. Das rein kontemplative Verhalten des Materialismus

Das führt zum dritten Punkt der Marxschen Kritik an Feuerbach. Marx wirft ihm und allem bisherigen Materialismus vor, „die Wirklichkeit . . . nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung“ gefaßt zu haben, „nicht aber als menschliche, sinnliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv“[64]). Dieses rein kontemplative Verhalten resultiert aus dem naturwissenschaftlichen Charakter des Materialismus vor Marx. Der Naturgesetzlichkeit stand man fatalistisch gegenüber und konnte sie nur betrachten, nicht aber auf sie einwirken. So kam es, „daß die tätige Seite, im Gegensatz zum Materialismus vom Idealismus entwickelt wurde“[65]). Dieser sah die reale Bewegung nur als Ausdruck der Bewegung der Idee an. Die Veränderung des Denkens mußte daher zugleich eine Veränderung der Wirklichkeit bedeuten. So wird vom Idealismus die tätige Seite entwickelt, freilich abstrakt, wie Marx[66]) sagt: „Da der Idealismus natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt“. Seine Tätigkeit war deshalb eine scheinbare, nur in der Vorstellung vorhandene. In diesem Sinne konnte Hegel sagen[67]): „Es kommt . . . alles darauf an, das Wahre nicht nur als Substanz sondern

---

[61]) A. a. O. I/3, S. 125.
[62]) A. a. O. I/5, S. 34.
[63]) 7. These über Feuerbach.
[64]) 1. These über Feuerbach.
[65]) Ebenda.
[66]) Ebenda.
[67]) Wk. II, S. 14.

ebensosehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken". Wie in jeder anderen Beziehung grenzt Marx sich auch hier von beiden Richtungen ab. Er will von der scheinbaren Berücksichtigung der Praxis durch den Idealismus zu ihrer wirklichen Verbindung mit der Theorie gelangen; zugleich grenzt er sich scharf vom Fatalismus der Materialisten ab (dem später viele Vulgärmarxisten verfallen, z. B. die Anhänger der sozialdemokratischen Theorie vom friedlichen und automatischen Hineinwachsen in den Sozialismus). Feuerbach kann als naturwissenschaftlicher Materialist nur das theoretische Verhalten der Menschen berücksichtigen, seine Kritik bleibt theoretische Kritik und wird nicht zur praktischen Veränderung der Wirklichkeit.

Demgegenüber kommt es Marx vor allem auf die „revolutionäre, praktisch-kritische Tätigkeit" an[68]). Er kann sie erstmalig vom Standtpunkt seiner materialistisch-humanistischen Theorie zum Bestandteil dieser Theorie selbst machen. Er erkennt die Gesetzlichkeit, der der Mensch in erster Linie unterworfen ist, als gesellschaftliche, d. h. menschliche Gesetzlichkeit an. Die „Verhältnisse", die zuvor als über den Menschen herrschende erschienen, werden jetzt als menschliche Beziehungen erkannt, in die ein Eingreifen möglich ist. Und so schließt denn Marx seine Thesen über Feuerbach folgerichtig damit, daß es im Gegensatz zur bisherigen kontemplativen Philosophie, darauf ankäme, die Welt nicht nur zu interpretieren, sondern sie zu verändern[69]).

2. Kapitel

Die Marxsche Fragestellung: Basis und Ueberbau

a) Marx' Humanismus

Die Marxsche Theorie ist hier im Einklang mit Marx' eigener Bezeichnung in seinen Jugendschriften „Humanismus" genannt worden. Es ist oben im Einzelnen nachgewiesen worden, wie dieser Standpunkt sich sowohl vom Idealismus wie vom metaphysischen Materialismus unterscheidet. Zugleich aber stellt er die Synthese beider Standpunkte dar, indem er die Einseitigkeit beider vermeidet und Bewußtsein und Sein zur wirklichen Einheit im lebendigen Menschen bringt. „Wir sehen daher, wie der durchgeführte Naturalismus oder Humanismus[70]) sich sowohl von dem Idealismus als dem Materialismus unterscheidet und zugleich ihre beide vereinigende Wahrheit ist", schreibt Marx[71]).

---

[68]) Ebenda.
[69]) Ueber die Einheit von Theorie und Praxis bei Marx siehe unten 2. Kapitel d) II.
[70]) Vgl. über die Gleichsetzung dieser beiden Begriffe unten S.
[71]) Gesamtausgabe I/3, S. 160.

Zu dieser Synthese aber konnte Marx nur kommen, indem er die Frage des Verhältnisses von Bewußtsein und Sein von der Ebene der abstrakten Spekulation entfernte und der auf Erfahrung gestützten Wissenschaft zuwies, sie wieder in die Wirklichkeit hineinstellte[72]). Der erste Schritt auf diesem Wege war bereits von Feuerbach getan worden, als er das Wesen der Philosophie in der Anthropologie, der Wissenschaft vom Menschen, erkannte. Der Humanismus Feuerbachs ist jedoch treffender als „Naturalismus" zu charakterisieren. Bei ihm ist der Mensch nur Gattungswesen, er bleibt reines Naturprodukt. Damit bleibt Feuerbach an einem anschauenden, naturwissenschaftlichen Materialismus haften, so wenig er auch in seinen Jugendwerken, die auf Marx einwirkten, mit dem späteren, flachen, mechanisch naturwissenschaftlichen Materialismus der Büchner, Vogt und Moleschott zu tun hatte.

Für Marx dagegen ist der Mensch ein gesellschaftliches Produkt, die Natur ist menschliche, vergesellschaftete Natur[73]). Es gibt nicht eine unveränderliche Natur, sondern sie ist durch den Menschen verändert, der damit zugleich seine eigene Natur verändert[74]). Die Natur wird vom Menschen nicht nur erkannt, sondern einschneidend umgestaltet (nicht nur äußere Veränderungen der Erdoberfläche sondern sogar klimatische Veränderungen, etwa die Abholzung und Rodung großer Wälder gehören dazu). „So kommt es denn, daß Feuerbach in Manchester z. B. nur Fabriken und Maschinen sieht, wo vor hundert Jahren nur Spinnräder und Webstühle zu sehen waren, oder in der Campagna di Roma nur Viehweiden und Sümpfe entdeckt, wo er zur Zeit des Augustus nichts als Weingärten und Villen römischer Kapitalisten gesehen hätte"[75]).

Die neue, alles umfassende Wissenschaft ist daher die Soziologie, d. h. die Wissenschaft von der Wirklichkeit der menschlichen Gesellschaft. Das Verhältnis von Bewußtsein und Sein wird nun unter einem ganz neuen Gesichtspunkt betrachtet: der Mensch, der bisher nur Subjekt der Erkenntnis war, ist nun auch zu ihrem Objekt geworden. Wie bei Hegel ist die Theorie Selbsterkenntnis der Wirklichkeit, aber nicht Selbsterkenntnis der absoluten Idee. Der gesellschaftliche Mensch erkennt die Wirklichkeit als gesellschaftliche, d. h. menschliche Wirklichkeit. Der Mensch ist das identische Subjekt-Objekt der Erkenntnis. Dies kommt bei Marx klar zum Ausdruck[76]): „Der Mensch verliert sich nur dann nicht in seinem Gegenstand, wenn dieser ihm als menschlicher Gegenstand oder als gegenständlicher Mensch wird. Dies ist nur möglich, indem er ihm als gesellschaftlicher Gegenstand und er selbst sich als gesellschaft-

---

[72]) Vgl. dazu „Die deutsche Ideologie", Gesamtausgabe I/5, S. 16.
[73]) Oekonomisch-philosophische Manuskripte, Gesamtausgabe I/3, S. 122.
[74]) Das Kapital, I S. 155/6.
[75]) Die deutsche Ideologie, Gesamtausgabe I/5, S. 33.
[76]) Oekonomisch-philosophische Manuskripte, Gesamtausgabe I/3, S. 119.

liches Wesen . . . wird. Indem daher . . . dem Menschen in der Gesellschaft die gegenständliche Wirklichkeit als Wirklichkeit der menschlichen Wesenskräfte, als menschliche Wirklichkeit und darum als Wirklichkeit seiner eignen Wesenskräfte wird, werden ihm alle Gegenstände als die Vergegenständlichung seiner selbst, . . . als seine Gegenstände, d. h. Gegenstand wird er selbst."

Dieser Gedanke ist zum erstenmal angetönt in Giambattista Vicos genialen „Grundzügen einer neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker"[77]), wo er ausführt: „Was einen jeden, welcher darüber nachdenket, Wunder nehmen muß: wie alle Philosophen sich in ganzem Ernst angelegen seyn gelassen, die Wissenschaft zu erlangen von der Welt der Natur; von der doch, weil er sie schuf, Gott allein die Wissenschaft hat; und sich nicht bekümmern nachzuforschen über die Welt der Nationen, oder die bürgerthümliche Welt; von welcher, weil sie die Menschen gegründet, die Menschen auch die Wissenschaft erlangen konnten"[78]). Marx, der Vico gelegentlich erwähnt[79]), ist über Vico insofern hinausgegangen, als er die Trennung zwischen der natürlichen und der „bürgerthümlichen", d. h. sozialen Welt aufhebt freilich stets unter Hervorhebung des Primats des menschlich-gesellschaftlichen Faktors. So erklärt sich die in dem oben angeführten Zitat erwähnte Identität von Humanismus und Naturalismus. Natur und Mensch bilden eine Einheit; wie der Mensch Naturprodukt ist — und zugleich Produkt menschlicher Arbeit —, so ist die den Menschen umgebende Natur in ihrer bestehenden Gestalt zugleich von der menschlichen Gesellschaft produziert. Ist der Mensch einmal als gesellschaftliches Wesen erfaßt, so wird auch die Natur als menschlich-gesellschaftlich erkannt. Sie ist Grundlage seines Daseins, Band mit den anderen Menschen, Teil seiner sozialen Existenz. „Also die Gesellschaft ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur"[80]).

Die gesellschaftliche Wirklichkeit erkennt sich selbst; Denken und Sein finden ihre Einheit im Menschen, der Subjekt und Objekt darstellt. Die Wissenschaft, die hiervon handelt, trägt mit Recht den

---

[77]) Herausgegeben und übersetzt von W. E. Weber, Leipzig 1822.

[78]) Es ist hier nicht der Ort, um die Bedeutung Vicos als Vorläufer der materialistischen Geschichtsauffassung zu würdigen. Der hier angeführte Gedanke führt erstmalig zur Feststellung der Einheit von Denken und Handeln, von Theorie und Praxis. Die Menschen erkennen ihre geschichtliche Welt nur, weil sie sie selbst geschaffen haben. Die Identität von Subjekt und Objekt auf materialistischer Basis wird hier erstmalig zum Grundprinzip der Erkenntnis. (Vgl. dazu Woltmann, a. a. O., S. 13.)

[79]) Das Kapital I, S. 375 Anm. Er bezieht sich hier auf folgende Stelle: „Denn nur die Menschen selbst haben diese Welt der Völker geschaffen; welches der erste unbestreitbare Grundzug war dieser Wissenschaft . . ." (Vico a. a. O., S. 851, ebenso auch S. 177, 193.)

[80]) Gesamtausgabe I/3, S. 116.

Namen „Humanismus". Das philosophische ist zu einem soziologischen Problem geworden[81]).

b) Die Basis

Das Verhältnis zwischen Denken und Sein ist erkannt als Verhältnis des menschlichen, d. h. gesellschaftlichen Seins zum menschlichen Bewußtsein. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung besteht darin, daß sie das Bewußtsein vom gesellschaftlichen Sein bestimmt werden läßt. Was soll man nun unter diesem gesellschaftlichen Sein verstehen? Marx sagt darüber in dem berühmten Vorwort zur „Kritik der politischen Oekonomie"[82]): „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gegen die M e n s c h e n[83]) bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige, Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Ueberbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt."

Hier ist deutlich der menschliche Charakter des Seins hervorgehoben. Die „Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft" ist „in der politischen Oekonomie zu suchen"[84]). Die ökonomische Struktur bildet die „reale Basis"[85]) des gesellschaftlichen Lebens. Dieser ausschlaggebenden Bedeutung der Oekonomie entsprechend wird der historische Materialismus häufig als Oekonomismus oder ökonomistische Geschichtsauffassung bezeichnet. Zugleich wird er vielfach anderen materialistischen Geschichtsbetrachtungen gegenüber gestellt, die Naturelemente zur Grundlage ihrer Betrachtungsweise gemacht haben, etwa geographische Elemente, Klima, Rasse usw. Diese Gegenüberstellung beruht zumeist auf der Verkennung der Tatsache, daß alle diese Faktoren im historischen Materialismus berücksichtigt sind, er also nicht einseitig alles durch die Oekonomie erklärt wie andere Auffassungen z. B. durch Rasse oder Klima.

---

[81]) Die „Vermenschlichung" des Problems ist deutlich hervorgehoben auch bei Max Adler a. a. O. I, S. 156 ff., II, S. 22 ff., und passim. Ueber Adlers „Vergeistung" der materiellen Verhältnisse vgl. unt. 3. Kap. d).

[82]) S. LV.

[83]) Gesperrt von mir. F. J.

[84]) Marx, ebenda.

[85]) Im Gegensatz zum gewöhnlichen Sprachgebrauch wird hier der analog zu „Ueberbau" gebildete Begriff „Unterbau" nicht benutzt. Bei Marx und Engels findet er sich nicht. Das Wort Basis = Grundlage ist Mißverständnissen weniger ausgesetzt.

Der historische Materialismus leugnet die Bedeutung der Naturfaktoren nicht, spricht ihnen aber keine von der Oekonomie unabhängige Bedeutung zu[86]). Sie werden bei ihm erst wesentlich als Bestandteile der sozialen Welt, zu denen sie die menschliche Tätigkeit macht[87]).

I. Natürliches Sein und gesellschaftliches Sein

Kennzeichnend für den Menschen im Vergleich zum Tiere ist die Produktion der notwendigen Lebens- und Arbeitsmittel[88]). Diese Produktion der Lebensmittel ist bereits eine bestimmte Art von Aeußerung ihrer Lebensweise. „Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie. Was sie sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion, . . . hängt ab von den materiellen Bedingungen ihrer Produktion"[89]). Diese Produktionsbedingungen sind zunächst Naturbedingungen. Man teilt sie zweckmäßig in zwei Gruppen: die körperliche Organisation der Menschen selbst und die von ihnen vorgefundenen „geologischen, oro-hydrographischen, klimatischen und anderen" Naturbedingungen[90]). Diese äußeren Naturbedingungen kann man ökonomisch in zwei große Gruppen einteilen, den natürlichen Reichtum an Lebensmitteln, also Bodenfruchtbarkeit, fischreiche Gewässer usw., und natürlichen Reichtum an Arbeitsmitteln, wie lebendige Wassergefälle, schiffbare Flüsse, Holz, Metalle, Kohle usw. In den Kulturanfängen gibt die erstere, auf höherer Entwicklungsstufe die zweite Art des natürlichen Reichtums den Ausschlag[91]). „Alle Geschichtsschreibung muß von diesen natürlichen Grundlagen und ihrer *Modifikation* im Lauf der Geschichte durch die *Aktionen der Menschen* ausgehen"[92]). Hiermit ist auf ein Doppeltes hingewiesen: auf die Bedeutung der Natur-

---

[86]) So auch Adler a. a. O. II, S. 92.

[87]) Der thematischen Begrenzung der Arbeit zufolge ist es unmöglich, die wichtige Frage des Verhältnisses von gesellschaftlichen und Naturfaktoren zueinander hier erschöpfend zu behandeln. Der vorliegende Abschnitt dieser Arbeit beschränkt sich daher auf die Darstellung der Grundzüge des Problems und stützt sich dabei auf folgende Arbeiten, die die Frage eingehender behandeln: außer den im Text z. T. bereits verwerteten Marx-und-Engels-Stellen, u. a. aus dem „Kapital" und der „Deutschen Ideologie", sind besonders zu erwähnen die gründliche Arbeit von K. A. Wittfogel „Geopolitik, geographischer Materialismus und Marxismus", Unter dem Banner des Marxismus 3. Jg. (1929), ferner Plechanow, Grundprobleme, Adler, Lehrbuch 2, Kapitel 4, Heinrich Cunow, Die Marxsche Gesellschafts-, Geschichts- und Staatsauffassung II, Kapitel 5.

[88]) Die deutsche Ideologie, Gesamtausgabe I/5, S. 10.

[89]) Ebenda S. 11.

[90]) Ebenda S. 10.

[91]) Das Kapital, I, S. 524.

[92]) Die deutsche Ideologie, Gesamtausgabe I/5, S. 10; Sperrungen von mir. F. J.

faktoren als Grundlage, Voraussetzung und Bedingung der Produktion und andererseits darauf, daß — im Gegensatz zu den oben erwähnten Theorien — nicht die Naturfaktoren allein den Menschen bestimmen, sondern ebenso umgekehrt in immer stärkerem Maße der Mensch die Natur. Der Mensch ist also nicht einfach ein Stück Natur sondern zugleich eine Kraft, die die Natur umgestaltet[93]).

Dazu kommt als weiterer besonders wichtiger Umstand, daß die Naturfaktoren nicht unmittelbar sondern nur vermittelt auf die menschlichen Verhältnisse einwirken. Ein Meer, das bei primitiver Technik Völker voneinander abschließt, ist bei höher entwickelter Technik ihre Verbindung. Die Lage Englands oder Amerikas hat sich geographisch seit dem Altertum nicht verändert aber eine ganz andere Bedeutung bekommen[94]). Die Wirkung der Naturfaktoren ist also verschieden je nach den ökonomischen, d. h. menschlichen Verhältnissen, die sich auf der Naturgrundlage erheben.

Die Art und Weise ihrer Wirkung ändert sich im geschichtlichen Prozeß; wir können hier eine doppelte Beziehung wahrnehmen: eine Abnahme und gleichzeitig eine Zunahme der Bedeutung der Naturfaktoren für das gesellschaftliche Leben. Die Abnahme äußert sich in der geringer werdenden Abhängigkeit von Naturgegebenheiten wie natürlicher Fruchtbarkeit des Bodens, Wetter, Klima usw., — Faktoren, die durch „künstliche" Maßnahmen der Technik weitgehend ausgeglichen werden können. Der Mensch ist heute weniger als vor Jahrhunderten auf Ernten, das Ausbleiben von Naturkatastrophen usw. angewiesen; er kann bei Ausnutzung von vorhandenen technischen Möglichkeiten Hungersnöte verhindern. Insofern ist also die Bedeutung von Naturfaktoren für uns geringer, als sie es für den Primitiven war. Gleichzeitig aber nimmt die Bedeutung der Naturfaktoren zu, insofern als die natürlichen Reichtümer viel mehr ausgenutzt werden als in früheren Zeiten. Man braucht nur an den riesigen Aufschwung der Kohlen-, Eisen-, Petroleum-, Gummiproduktion zu denken, um zu erkennen, wie die Verflechtung des Menschen mit der Natur gewachsen ist. Die „zweite Art des natürlichen Reichtums" tritt nun in den Vordergrund. Man kann diese beiden Tatbestände unter dem Begriff „Vergesellschaftung der Natur" zusammenfassen. Darin ist enthalten die zunehmende Verflechtung der Gesellschaft mit der Natur, die wir ihre „Beherrschung" nennen, und das Nachlassen des unmittelbaren Einflusses der Natur auf den Menschen; wachsende

---

[93]) „Der Mensch", schreibt Marx (Das Kapital I, S. 155 f.), „tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff . . . anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert zugleich seine eigene Natur."

[94]) Vgl. hierzu auch Horrabbin, Wirtschaftsgeographie, S. 25, ebenso Plechanow, a. a. O. S. 45.

gesellschaftliche Beziehungen treten immer mehr an ihre Stelle und lassen Natureinflüsse nur mittelbar zur Wirkung kommen.

Die Natur bleibt stets ein „Reich der Notwendigkeit" für den Menschen, von dem er abhängt. Aber diese Abhängigkeit kann er rationell regeln in dem Maße, wie er ihre Gesetzmäßigkeit besser erkennt. Und diese Erkenntnis hängt ab von der Vergesellschaftung der Natur, d. h. seiner praktischen Verbundenheit mit ihr in der Produktion und ihrer Umgestaltung durch diese Tätigkeit.

II. Arbeitsteilung, Produktivkräfte, Produktionsverhältnisse

Auf der Grundlage dieser Naturbedingungen erheben sich die Produktionsverhältnisse, die ihrerseits den Ueberbau bestimmen. Diese Produktionsverhältnisse, deren Gesamtheit die „ökonomische Struktur der Gesellschaft" bildet, müssen zunächst als menschliche Verhältnisse erkannt werden. Es ist notwendig, immer wieder darauf hinzuweisen, weil gerade hier besonders viele Mißverständnisse der Marxschen Lehren vorliegen. Die weit verbreitete Auffassung, die den historischen Materialismus nicht materialistisch genug verstehen kann und ihn metaphysisch deutet oder unterbaut, führt hier zu einem ökonomischen Fatalismus. Nach solchen Auffassungen schalten und walten vom Menschen unabhängige Gebilde und Kräfte ohne sein Zutun. In dieser Weise mißdeutet auch Rudolf Stammler den Marxismus. So schreibt er beispielsweise[95]): „Sie, die sozialen wirtschaftlichen Erscheinungen sind, nach dem sozialen Materialismus, Naturgebilde" und polemisiert gegen eine solche Auffassung[96]). Wenn er freilich das „elementare Treiben ökonomischer Mächte" bestreitet, so ist dazu zu sagen, daß er von seinem Standpunkt aus gar nicht in der Lage ist, die ökonomische Gesetzlichkeit zu erkennen, da er das Wesen der gesellschaftlichen Beziehungen in ihrer äußeren Regelung durch das Recht sieht.

Wenn Marx und Engels von ökonomischen Naturgesetzen sprechen, so sind sie von jedem Fatalismus weit entfernt. Sie weisen im Gegenteil nach, daß es sich hier um die Wirkung der eigenen Kräfte des Menschen handelt, die nur infolge der naturwüchsigen Arbeitsteilung, der Trennung der Produzenten von den Produktionsmitteln, dem Menschen entfremdet, selbständig gegenübertreten. So sind sie vom Willen des Einzelnen unabhängig und erhalten den Schein einer naturgesetzlichen Wirksamkeit[97]). Die Aneignung dieser menschlichen Kräfte durch die Gesellschaft, die Vergesellschaftung der Produktionsmittel beseitigt diesen Natur-Schein der

---

[95]) Artikel „Materialistische Geschichtsauffassung" im Handwörterbuch der Staatswissenschaft, 4. Aufl. Bd. VI, S. 523.

[96]) Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung, S. 280.

[97]) Vgl. dazu unten das 5. Kapitel.

ökonomischen Gesetze. Die Menschen können dann den Gebrauch ihrer eigenen Kräfte selbst regeln und sind keinen blinden „Naturgesetzen der Wirtschaft" mehr ausgeliefert. Marx und Engels heben also gerade die tätige Seite besonders hervor. In diesem Sinne schreiben sie[98]): „Für den praktischen Materialisten, d. h. Kommunisten, handelten es sich darum, die bestehende Welt zu revolutionieren, die vorgefundenen Dinge praktisch anzugreifen und zu verändern."

Marx weist deutlich genug darauf hin, daß die Menschen die ökonomischen Verhältnisse geschaffen haben, wenn auch nicht in dem klaren Bewußtsein, gerade diese Verhältnisse zu schaffen. Sie sind das zuvor unberechenbare Ergebnis des Zusammentreffens bewußter einzelner Willensregungen, deren Produkt dem Willen keines Einzelnen mehr entspricht. So geschieht es, daß die Menschen „bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Produktionsverhältnisse eingehen". Diese Verhältnisse haben sich historisch auseinander entwickelt, ihre Stufen lassen sich verfolgen. Sie alle haben gemeinsam, daß sie das menschliche Zusammenleben in der Erzeugung des Lebensunterhaltes regeln. Unter Produktionsverhältnissen ist demnach nicht die Regelung der Produktion innerhalb des Einzelbetriebes zu verstehen, sondern es handelt sich um die wirtschaftlichen Beziehungen, die sich zwischen den Gesellschaftsmitgliedern aus ihrer Teilnahme am gesellschaftlichen Produktionsprozeß ergeben[99]).

Zu diesen Produktionsverhältnissen gehören auch die Verteilungsverhältnisse, von denen Marx sagt[100]), „daß sie nur die Produktionsverhältnisse sub alia specie" sind. Sie sind zugleich Rechtsverhältnisse, Herrschafts- und Knechtsverhältnisse. Sie finden ihren juristischen Ausdruck in den Eigentumsverhältnissen[101]), die wiederum Ausdruck der Klassenspaltung der Gesellschaft und der Unterdrückung eines Teils durch den anderen sind. Marx weist ganz besonders auf den historischen und veränderlichen Charakter der Produktionsverhältnisse hin und unterscheidet hierbei folgende Stufen: Urkommunismus, asiatische, antike, feudale, kapitalistische Produktionsweise, aus welch letzterer die sozialistische Produktionsordnung hervorgehen soll.

Die Produktionsverhältnisse entsprechen einem bestimmten Stand der Produktivkräfte, hängen also von deren Entwicklung ab. Hier ergibt sich wiederum eine Gelegenheit, den historischen Materialismus naturwissenschaftlich fehlzudeuten, denn die Produktivkräfte sind zumeist Naturkräfte. Die wichtigsten unter ihnen sind die

---

[98]) Die deutsche Ideologie, Gesamtausgabe I/5, S. 32.
[99]) Cunow a. a. O. II, S. 153. Vgl. hierzu besonders die Marxschen Bemerkungen über diese Frage in „Lohnarbeit und Kapital".
[100]) Theorien über den Mehrwert III, S. 55.
[101]) Marx, Zur Kritik der politischen Oekonomie. S. LV.

menschliche Arbeitskraft und natürliche Energien wie Fruchtbarkeit des Bodens, Sonnenwärme usw. Es könnte scheinen, als ob durch die Abhängigkeit der Produktionsverhältnisse von ihnen sich ein neuer Weg ergäbe, der die einseitige Naturbestimmtheit der gesellschaftlichen Wirklichkeit zeigt; so etwa bei Plechanow[102]), der alle gesellschaftlichen Verhältnisse, vermittelt durch die Produktivkräfte, in letzter Instanz auf die geographischen Naturbedingungen zurückführt. Hieran ändert nichts, daß er eine Rückwirkung der gesellschaftlichen Verhältnisse zugibt.

Das ist in Wirklichkeit nicht so. Naturkräfte werden zu Produktivkräften erst in ihrer Anwendung durch die menschliche Arbeit. Nur durch ihre Einbeziehung in menschliche Verhältnisse, nur durch ihre Verwendung für menschliche Zwecke werden sie zu sozialen Kräften. Zu Produktivkräften werden Naturkräfte erst, wenn sie der Produktion und Reproduktion des menschlichen Lebens dienen[103]).

Die wichtigste Produktivkraft ist die menschliche Arbeitskraft. Sie unterscheidet sich von allen bloßen Naturkräften dadurch, daß sie von vornherein mit Bewußtsein gehandhabt wird. Die menschliche Produktion unterscheidet sich von der tierischen — und sei diese in ihrer Wirkung noch so verblüffend zweckmäßig wie bei den Bienen oder Ameisen — dadurch, daß die Menschen bereits vor Beginn der Produktion sich ihr Ergebnis vorstellen. Mit dieser Tatsache hörte die menschliche Arbeit auf, eine bloße Naturkraft zu sein, und wird zu einer gesellschaftlichen Kraft. Das gleiche gilt auch für die anderen Produktivkräfte. Die bewußte Anwendung der natürlichen Fruchtbarkeit oder des Feuers, der Elektrizität, macht diese Kräfte zu gesellschaftlichen Kräften. Der Mensch bemächtigt sich ihrer ursprünglich häufig zerstörenden elementaren Wirkung, die sie als Naturkräfte besitzen. Außerhalb dieser Beziehung bleiben sie Naturkräfte, so aber werden sie zur Verstärkung der eigentlichen menschlichen Produktivkraft, der Arbeitskraft.

Die Entwicklung der Produktionsverhältnisse läßt den gesellschaftlichen Charakter der Produktivkräfte immer deutlicher hervortreten. Zu der Ausnutzung reiner Naturkräfte treten hier rein gesellschaftliche Bedingungen wie die Organisation der Arbeit (laufendes Band usw.) hinzu. „Hieraus geht hervor, daß eine bestimmte Produktionsweise oder industrielle Stufe mit einer bestimmten Weise des Zusammenwirkens oder gesellschaftlichen Stufe vereinigt ist, und diese Weise des Zusammenwirkens ist selbst eine Produktivkraft . . . .“[104]).

Die Entwicklungsstufe der Produktivkräfte bedingt ihnen entsprechende Produktionsverhältnisse. Die Arbeit mit Maschinen,

---

[102]) A. a. O., S. 47.
[103]) Aehnlich Adler a. a. O. II, 4. Kapitel.
[104]) Marx-Engels, Gesamtausgabe I/5, S. 19.

Dampf, Elektrizität ruft die Organisation der Fabrik hervor, in der die Arbeit bis ins letzte rationell geteilt ist. Diese Arbeit kann nicht von leibeigenen Bauern geleistet werden, sondern setzt freie, zum Teil hochqualifizierte Lohnarbeiter voraus. So entwickelten sich durch das Aufkommen der Maschine, die fortschreitende Teilung der Arbeit in der Manufaktur und dann der Fabrik im Feudalismus die Elemente des Kapitalismus. Auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung stoßen sie an die Grenzen der alten Produktionsweise. Die neue kapitalistische Marktproduktion, die die im Feudalismus überwiegende Bedarfsproduktion verdrängt hat, verlangt unbeschränkte Handels- und Gewerbefreiheit, Beseitigung der alten Zunftschranken, der ständischen Sonderrechte. Die Bauernbefreiung wird so zu einer ökonomischen Notwendigkeit, ebenso die Herstellung eines großen nationalen Marktes, um eine Verwertung der industriellen Anlagen zu ermöglichen. Der Widerspruch zwischen den Produktivkräften und der überlebten Produktionsweise äußert sich in revolutionären Formen, im sozialen und politischen Kampf der ökonomisch fortschrittlichen Klassen (bei Entstehung des Kapitalismus: des Bürgertums) gegen die unter den alten Produktionsverhältnissen herrschenden Klassen. Marx faßt diese Tatsachen kurz in den folgenden Sätzen zusammen[105]): „Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen, . . . innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein."

Die Entwicklung der Produktivkräfte ist wiederum nicht allein naturbedingt. Sie hängt ab von der Vermehrung der Bevölkerung, die neue Bedürfnisse hervorruft. Diese Tatsache zwingt zur Erhöhung der Produktion und zur Verbesserung ihrer technischen Möglichkeiten. Der technische Fortschritt, die Zunahme der Naturerkenntnis, Verbesserungen der Betriebsorganisation erhöhen die Produktivität. Der wichtigste Schritt hierzu ist die Teilung der Arbeit.

Die Arbeitsteilung ist zunächst naturwüchsig und ergibt sich aus der Verschiedenheit der natürlichen Anlagen der Menschen. (Alter, Geschlecht, Körperkraft usw.) Zuerst zeigt sie sich als Teilung der Arbeit in der Familie und in der Trennung der Gesellschaft in einzelne Familien. Der entscheidende Schritt in der Entwicklung der Arbeitsteilung ist die Teilung der materiellen und geistigen Arbeit. Nun gibt es die „Möglichkeit, ja die Wirklichkeit . . ., daß die geistige und materielle Tätigkeit, daß der Genuß und die Arbeit, Produktion und Konsumtion, verschiedenen Individuen zufallen"[106]).

---

[105]) Marx, Zur Kritik der politischen Oekonomie, S. LV.
[106]) Die deutsche Ideologie, Gesamtausgabe I/5, S. 12.

Es beginnt hier die Fixierung des Einzelnen an eine bestimmte, ausschließliche Art der Tätigkeit, verbunden mit einer Scheidung der Gesellschaft in Klassen. Denn mit der Teilung der Arbeit ist gleichzeitig auch ihre Verteilung gegeben — eine höchst ungleichmäßige Verteilung der Arbeit und ihrer Produktionsmittel; daraus ergibt sich ferner das Eigentum und die Unterwerfung der Eigentumslosen unter die Besitzenden. Aus dem sich ergebenden Widerspruch der verschiedenen Einzel- und Gesamtinteressen geht als notwendiger Ausdruck des gemeinschaftlichen Interesses und zur Aufrechterhaltung des Bestehenden durch Unterdrückung der eigentumslosen Klassen der Staat hervor.

Die naturwüchsige Arbeitsteilung, die nicht bewußt von den Menschen geregelt wird, sondern sich „von selbst", organisch entwickelt, ergibt die Möglichkeit, Bewußtsein und Sein als von einander unabhängige Gebiete aufzufassen. „Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins", sagt Marx[107]), „ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens . . . Die Menschen sind Produzenten ihrer Vorstellungen . . ." Das ändert sich mit der Teilung von geistiger und materieller Arbeit. „Von diesem Augenblick an kann sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas anderes als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein . . .", „reine" Theorie zu werden[108]). So ergibt sich die scheinbare Selbständigkeit des Denkens, die scheinbare Trennung von Basis und Ueberbau.

c) Der Ueberbau

I. Der Begriff des Ueberbaus

„Ueberbau" ist bei Marx und Engels ein sehr weiter, allgemeiner und unbestimmter Begriff. Er umfaßt das ganze gesellschaftliche Leben außer der „realen Basis" dieses Lebens, den unmittelbaren Produktionsverhältnissen. In der Totalität der gesellschaftlichen Verhältnisse wird der Oekonomie ein besonderer Platz zugewiesen; die Erzeugung des unmittelbaren Lebensunterhalts wird als Grundlage dieser Beziehungen aufgefaßt. Dies bedeutet nicht, daß die ökonomischen Verhältnisse von den anderen streng getrennt sind oder sich auch nur rein gedanklich streng trennen lassen. Die Einheit des gesellschaftlichen Lebens ist so stark, daß eine solche Unterscheidung nur den Sinn hat, bestimmte grundlegende Beziehungen methodisch hervorzuheben. Es wäre daher durchaus falsch, die Marxsche Differenzierung von Basis und Ueberbau als Trennung zweier völlig verschiedener, übergangsloser Sphären aufzufassen. Hieraus geht bereits hervor, daß der Begriff „Ueberbau"

[107]) Gesamtausgabe I/5, S. 15.
[108]) Ebenda S. 21.

zwar allgemein umschrieben, konkret aber nicht bestimmt werden kann, es sei denn, daß eine lückenlose Aufzählung aller sozialen Beziehungen möglich wäre.

Immerhin ist es möglich, das Gegensatzpaar Basis und Ueberbau von anderen ähnlichen abzugrenzen. Diese Begriffe dürfen nicht dem Gegensatzpaar Sein und Bewußtsein gleichgesetzt werden. Das gesellschaftliche Sein hat zwar seine Grundlage in der Oekonomie, beschränkt sich aber nicht auf sie. Die gesellschaftlichen Beziehungen, obgleich wesentlich ökonomisch bestimmt, treten jeweils in konkreten Formen des Ueberbaus auf, etwa als rechtliche, politische, religiöse Verhältnisse. Andererseits beschränkt sich der Ueberbau nicht auf die gesellschaftlichen Vorstellungen, sondern umfaßt auch die höchst „materiellen" politischen usw. Verhältnisse. Inwiefern hier ideologische Vorstellungen und materielle Beziehungen ineinander übergehen, muß im einzelnen analysiert werden. Eine solche Analyse wird aufweisen, wie alle diese oben erwähnten Begriffe dialektisch ineinander übergehen. Um aber dazu zu gelangen, muß zunächst eine klare begriffliche Trennung vorgenommen werden.

Als Ausgangspunkt sollen die wichtigsten Bemerkungen von Marx und Engels über diese Frage dienen[109]). Im Vorwort zur „Kritik der politischen Oekonomie"[110]) schreibt Marx über die ökonomische Struktur der Gesellschaft, „die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Ueberbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen". Hier könnte es scheinen, als ob Marx nur die juristischen und politischen Verhältnisse als Ueberbau bezeichnet, nicht aber die gesellschaftlichen Vorstellungen. Anders in der folgenden Bemerkung[111]): „Auf den verschiedenen Formen des Eigentums, auf den sozialen Existenzbedingungen erhebt sich ein ganzer Ueberbau verschiedener und eigentümlich gestalteter Empfindungen, Illusionen, Denkweisen und Lebensanschauungen. Die ganze Klasse schafft und gestaltet sie aus ihren materiellen Grundlagen heraus und aus den entsprechenden gesellschaftlichen Verhältnissen. Das einzelne Individuum, dem sie durch Tradition und Erziehung zufließen, kann sich einbilden, daß sie die eigent-

---

109) Hierbei ist zu bemerken, daß die Engelsche Formulierung der Marxschen insofern zu widersprechen scheint, als sie die dialektische Beziehung klarer hervorhebt. Marx zu unterstellen, er habe seine Formulierung als einseitige Kausalbeziehung gemeint, kann nur Kritikern passieren, die wie Masaryk (a. a. O. S. 45) die Marxsche Dialektik so wenig verstanden haben, daß sie sie als „bloßes Hocus-Pocus", als überflüssiges „metaphysisches Spinngewebe" bezeichnen. In Wirklichkeit hat Marx als Hegelschüler sie stets in allen Schriften angewandt. Im vorliegenden Falle wird nur die eine Seite der Beziehung im Gegensatz zum Idealismus besonders hervorgehoben.

110) S. LV; Sperrungen von mir. F. J.

111) Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte, S. 49; Sperrungen von mir. F. J.

lichen Bestimmungsgründe und den Ausgangspunkt seines Handelns bilden." Hier wiederum entsteht der Anschein, als ob nur die Vorstellungen usw. zum Ueberbau gehörten. Aber dieser scheinbare Gegensatz wird klargestellt in der folgenden Stelle aus Engels' Brief an J. Bloch vom 21. September 1890: „Die ökonomische Lage ist die Basis, aber die verschiedenen Momente des Ueberbaus — politische Formen des Klassenkampfes und seiner Resultate ... — Rechtsformen und nun gar die Reflexe aller dieser wirklichen Kämpfe im Gehirn der Beteiligten, politische, juristische, philosophische Theorien, religiöse Anschauungen ... — üben auch ihre Einwirkung auf den Verlauf der geschichtlichen Kämpfe und bestimmen in vielen Fällen vorwiegend ihre Form."

Hier werden zwei Formen des Ueberbaus unterschieden (die in Wirklichkeit, wie unten gezeigt wird, sich nicht streng trennen lassen); beide entsprechen je einer der beiden Bedeutungen des Ueberbaus in der Marxschen Definition. Wir unterscheiden also den politisch-rechtlichen Ueberbau und die gesellschaftlichen Vorstellungen. Zwecks größerer Klarheit sollen die letzteren als ideologischer Ueberbau bezeichnet werden[112]). Mit dieser Einteilung nähern wir uns dem Schema, das Plechanow aufstellt — freilich ohne zu bemerken, daß es nur eine Annäherung an die Marxschen Begriffe darstellt und bei konkreter Ausführung aufgehoben werden muß; die Wechselwirkung mehrerer schematisch getrennter Ebenen — wie er sie anscheinend auffaßt — hat mit Dialektik nichts gemein, auch wenn eine einheitliche Ursache ihrer Entstehung vorausgesetzt wird. Plechanow unterscheidet[113]) folgende Stufen:

1. den „Stand der Produktivkräfte;
2. die dadurch bedingten Wirtschaftsverhältnisse;
3. die sozial-politische Ordnung, die auf der ökonomischen „Basis" entstanden ist;
4. die teils unmittelbar durch die Oekonomie und teils durch die darauf entstandene sozial-politische Ordnung bestimmte Psychologie des gesellschaftlichen Menschen;
5. verschiedene Ideologien, die die Eigenschaft dieser Psychologie widerspiegeln."

Unter der gesellschaftlichen Psychologie versteht Plechanow offenbar die allgemeine bewußtseinsmäßige Reaktion der Menschen einer Epoche auf die sozialen Verhältnisse, unter denen sie leben. Diese Reaktion äußert sich aber in den verschiedenen konkreten

---

[112]) Hierbei wird „ideologisch" im weiteren Sinne dieses Wortes gebraucht, d. h. nicht, wie meistens üblich, als Adjektiv-Form von „falsches Bewußtsein", sondern von Bewußtsein schlechthin. „Ideell" wäre daher mehr am Platze, aber „ideologisch" ist in der marxistischen Terminologie bereits eingebürgert und in gewisser Beziehung auch in seiner engeren Bedeutung zutreffend. Vgl. dazu unten d. 6. Kapitel a) III.

[113]) A. a. O., S. 77.

Ideologien und ist nicht von ihnen zu trennen. Wir können daher diese vierte Stufe dieses Schemas weglassen und unterscheiden nun: 1. die ökonomische Basis, ihrerseits bedingt durch die Produktivkräfte, 2. die politisch-rechtliche Ordnung, die ihr entspricht, 3. den ideologischen Ueberbau, der sich darüber erhebt.

Nach dieser methodisch notwendigen Trennung sollen die einzelnen Elemente in ihrem Zusammenhang aufgezeigt werden. Die begriffliche Trennung wird also in weiterer Annäherung an die Wirklichkeit wieder aufgehoben. Hierbei kommt es nicht so sehr darauf an, den Zusammenhang zwischen den einzelnen Gebieten des Ueberbaus aufzuzeigen; eine gegenseitige Beeinflussung dieser einzelnen Gebiete ist allgemein unbestritten und in vielen Fällen überzeugend nachgewiesen. Der Marxismus unterscheidet sich von allen anderen soziologischen Theorien dadurch, daß er die verschiedenen Gebiete als Momente eines Ganzen faßt, des gesellschaftlichen Lebens, das auf der Produktion des materiellen Lebens beruht und dessen einzelne Gebiete auf dieser Grundlage in Wechselwirkung miteinander und mit dieser Basis stehen. Insofern ist der historische Materialismus eine monistische Theorie[114]) und kann mit einem gewissen Recht als Oekonomismus bezeichnet werden — eine Definition, die freilich zu eng ist, da sie nur einen wesentlichen Punkt hervorhebt. Im folgenden sollen besonders die Beziehungen der Ueberbau-Formen zu ihrer Basis untersucht werden.

II. Der politisch-rechtliche Ueberbau

Der politisch-rechtliche Ueberbau ist mit der Basis besonders eng verbunden. Die ökonomisch bedingten sozialen Beziehungen finden nach Engels ihren Ausdruck in den politischen und rechtlichen Formen. Das ist freilich nicht so aufzufassen, daß jede politische Beziehung unmittelbar die Form einer ökonomischen Beziehung darstellt. Meistens schieben sich zwischen die politischen und die ökonomischen Verhältnisse eine Reihe von Zwischengliedern ein, so daß der Zusammenhang beider Ebenen nicht unmittelbar sichtbar ist. Es entsteht so der Schein einer Selbständigkeit und Unabhängigkeit der politischen Erscheinungen, der die grundlegende Tatsache verbirgt, daß die politischen Verhältnisse der mehr oder weniger adäquate Ausdruck bestimmter wirtschaftlicher Gegebenheiten sind. Jede Wirtschaftsepoche schafft sich den Staat, der ihren Bedürfnissen entspricht. Allerdings besteht von Anfang an bei jedem Staat die Tendenz einer Verselbständigung. Sie macht es erklärlich, daß Staat und Wirtschaft ohne genauere Analyse als zwei voneinander unabhängige Faktoren verschiedenen Ursprungs erscheinen, die sich erst im Zusammenwirken treffen.

---

[114]) Plechanow, a. a. O., S. 77.

Die Entstehung des Staates[115]) setzt bereits eine verhältnismäßig hochentwickelte Arbeitsteilung voraus. Sie setzt einerseits voraus, daß die Produktivität der menschlichen Arbeit bereits so hoch entwickelt ist, daß nicht mehr alle arbeitsfähigen Individuen unmittelbar produktive körperliche Arbeit leisten müssen, um ihren Lebensunterhalt zu erzeugen, sondern bereits die Möglichkeit haben, sich mit gemeinschaftlichen Interessen, die nicht unmittelbar mit ihren persönlichen Interessen zusammenfallen, zu beschäftigen. Andererseits zeigt die Entstehung des Staates, daß bereits ein Gegensatz zwischen individuellen und gemeinschaftlichen Interessen besteht, daß Produktion und Aneignung nicht mehr gemeinschaftlich wie im Urkommunismus erfolgen, sondern die Aneignung durch die Einzelnen geschieht, die in Austausch miteinander treten[116]). Diese Produktionsweise hat zur Folge die Spaltung der Gesellschaft in Klassen, die sich nach ihrer Stellung im Produktionsprozeß unterscheiden; es ergibt sich vor allem der Gegensatz zwischen den Klassen, die Produktionsmittel besitzen, und denen, bei denen das nicht der Fall ist. Damit wird der Staat notwendig[117]). „Er ist das Eingeständnis, daß diese Gesellschaft sich in einen unlösbaren Widerspruch mit sich selbst verwickelt, sich in unversöhnliche Gegensätze gespalten hat, die zu bannen sie ohnmächtig ist. Damit aber diese Gegensätze, Klassen mit widerstreitenden ökonomischen Interessen, nicht sich und die Gesellschaft in fruchtlosem Kampf verzehren, ist eine scheinbar über der Gesellschaft stehende Macht nötig geworden, die den Konflikt dämpfen, innerhalb der Schranken der „Ordnung" halten soll; und diese, aus der Gesellschaft hervorgegangene, aber sich über sie stellende, sich ihr mehr und mehr entfremdende Macht ist der Staat"[118]). Dieser im Konflikt der Klassen entstandene Staat ist „in der Regel der Staat der mächtigsten, ökonomisch herrschenden Klasse, die vermittelst seiner auch zur politisch herrschenden Klasse wird und so neue Mittel erwirbt zur Niederhaltung und Ausbeutung der unterdrückten Klasse"[119]). Jeder Stufe der Produktionsverhältnisse entspricht eine bestimmte Form des Staates, der das Verhältnis der verschiedenen Klassen im Sinne der ökonomisch herrschenden Klasse regelt. „So war der antike Staat vor allem Staat der Sklavenbesitzer zur Niederhaltung der Sklaven, wie der Feudalstaat Organ des Adels zur Niederhaltung der leibeigenen und hörigen Bauern, und der moderne

---

[115]) Zur Frage des Staates ist außer den allgemeinen Darstellungen des historischen Materialismus besonders berücksichtigt worden: Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates; Lenin, Staat und Revolution; Max Adler, die Staatsauffassung des Marxismus; Kelsen, Sozialismus und Staat.

[116]) Engels, a. a. O., S. 183.

[117]) Ebenda S. 182.

[118]) Ebenda S. 177/8.

[119]) Ebenda S. 180.

Repräsentativstaat Werkzeug der Ausbeutung der Lohnarbeit durch das Kapital"[120]).

Dieser Staat hat nun aber — wie bereits oben erwähnt — von Anfang an die Tendenz, sich zu verselbständigen, sich der Gesellschaft, aus der er hervorgegangen ist, zu entfremden. In dem Maße wie die Arbeitsteilung zunimmt, wächst die Bedeutung des Staates als Organisation des gemeinschaftlichen Lebens; seine Funktionen nehmen zu und beschränken sich nicht auf die Vertretung der herrschenden Klasse gegenüber der unterdrückten Klasse und gegenüber den Klassen anderer Länder, sondern dehnen sich immer mehr aus auf die Befriedigung gemeinschaftlicher wirtschaftlicher und kultureller Interessen der Gesellschaft, die freilich stets im Sinne der herrschenden Klasse erfolgt. Mit dem Wachstum der Bedeutung des Staates wächst der Staatsapparat und wächst die Selbständigkeit dieses Apparates. Die Eigenbewegung dieses Organismus wird immer stärker und hat wesentliche — hemmende oder fördernde — Rückwirkungen auf die ökonomische Basis zur Folge. Der Staat muß nun seinen eigenen Bedürfnissen entsprechend vermittelst Steuern, Finanzzöllen usw. in das wirtschaftliche Leben unmittelbar eingreifen und kann dabei unter Umständen den Interessen der herrschenden Klasse, denen er gewöhnlich dient, vorübergehend schaden.

Einen besonders hohen Grad von Selbständigkeit erreicht der Staat, wenn die Klassen sich zeitweilig das Gleichgewicht halten. So schöpft die absolute Monarchie des 17. und 18. Jahrhunderts ihre Stärke aus dem Gleichgewicht von Adel und Bürgertum; trotzdem kann man auch hier von einer Unabhängigkeit von den Produktionsverhältnissen nicht reden. Der Absolutismus stützt sich noch zum Teil auf die Feudalmächte, deren politische Rechte er, wenn auch in etwas eingeschränkter Form, aufrechterhält und deren wirtschaftliche Existenz er durch Aufrechterhaltung der Leibeigenschaft sichert; andererseits beginnt er sich bereits auf das aufstrebende Bürgertum zu stützen und macht sich in der merkantilistischen Wirtschaftspolitik, die die Entwicklung der modernen Industrie fördert, zum Vertreter seiner Interessen. Sobald die wirtschaftliche Ueberlegenheit des Bürgertums sich deutlich herausgestellt hat, wird dieser Staat zerbrochen und muß einem anderen Platz machen, der die wirtschaftliche Herrschaft des Bürgertums auch politisch zum Ausdruck bringt. Andere Beispiele für diese Selbständigkeit des Staatsapparates sind der französische Bonapartismus des ersten und besonders des zweiten Kaiserreiches, wo Bourgeoisie und Proletariat gegeneinander ausgespielt werden[121]). Auch der moderne Faschismus kann in gewisser Beziehung hierher gerechnet werden: er bringt bei einem Gleichgewicht der Kräfte von Kapital und Ar-

[120]) Ebenda S. 180.
[121]) Vgl. hierzu: Karl Marx, Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte, besonders S. 115/116.

beit kleinbürgerliche Schichten zur politischen Herrschaft, die freilich, da sie die ökonomischen Grundlagen des Kapitalismus nicht antasten, auch eine Politik im Sinne des Kapitalismus machen müssen, die der wirtschaftlich herrschenden Klasse, der Bourgeoisie, notwendigerweise zugute kommt.

Die Selbständigkeit des Staates gegenüber seiner wirtschaftlichen Basis ist somit nur scheinbar; er bleibt, auch bei Verstärkung der Tendenz zur Verselbständigung, stets ökonomisch bedingt. Andererseits macht die zunehmende Arbeitsteilung und Spezialisierung eine weitgehende Uebernahme wirtschaftlicher Funktionen durch den Staat notwendig. Der Zusammenhang zwischen Staat und Wirtschaft wird also hier deutlicher. Er findet seinen Höhepunkt in dem Staat, in dem das Proletariat die herrschende Klasse ist, in der Diktatur des Proletariats. Hier fallen Staat und Wirtschaft weitgehend unmittelbar zusammen, indem der Staat des Proletariats zugleich Ausdruck seiner wirtschaftlichen Herrschaft ist, mit der Tendenz, daß mit dem Verschwinden der Klassen durch Vergesellschaftung der Produktionsmittel auch der Staat als Produkt des Klassengegensatzes abstirbt. In Sowjetrußland, das man trotz aller Bürokratisierung als das einzige Beispiel einer proletarischen Diktatur ansprechen kann[122]), ist die Wirtschaft überwiegend Staatswirtschaft, der Staat überwiegend ein Wirtschaftsstaat.

Wenn oben gesagt wurde, daß jeder wirtschaftlichen Epoche eine bestimmte Staatsform entspricht, so muß das so konkret wie möglich verstanden werden. Aus der Tatsache, daß dem Kapitalismus ein Staat entspricht, der die politische Herrschaft des Bürgertums zum Ausdruck bringt, darf nicht gefolgert werden, daß im Kapitalismus ein und dieselbe Staatsform in allen Ländern herrschen müsse (beispielsweise die demokratische Republik — wozu sozialdemokratische Theoretiker neigen, die sie als notwendige Vorstufe zur Herrschaft des Proletariats und zum Sozialismus bezeichnen). Eins der Grundprinzipien der Dialektik ist das der Ungleichmäßigkeit der Entwicklung. Diese Ungleichmäßigkeit äußert sich darin, daß der Kapitalismus in allen Ländern verschiedene Formen angenommen hat. Diese Verschiedenheit ist nicht nur auf natürliche Gegebenheiten (Klima, Rasse, geographische Faktoren) zurückzuführen, die sich ausbreitende kapitalistische Verkehrswirtschaft vorfindet, sondern auch auf einer Reihe geschichtlich-sozialer Faktoren. Dieser Verschiedenheit der kapitalistischen Wirtschaftsformen entspricht die Mannigfaltigkeit der Staatsformen, die nur das eine wesentliche, gemeinsame Merkmal haben, daß sie Ausdruck der Herrschaft der Bourgeoisie sind.

Die Ungleichmäßigkeit der wirtschaftlichen Entwicklung zeigt sich besonders in der sogenannten „kombinierten Entwicklung“[123]).

---

[122]) Vgl. hierzu Trotzki, Die vierte Internationale und die USSR. (1934).
[123]) Vgl. hierzu Trotzki, Geschichte der russischen Revolution, Bd. 1, S. 15.

In den meisten Ländern entwickelt sich der Kapitalismus nicht nur organisch aus der Zersetzung feudaler Wirtschaftsformen sondern gleichzeitig durch Uebernahme modernster Produktionseinrichtungen von höher entwickelten anderen Ländern; in den Kolonialgebieten dringt der Kapitalismus überhaupt nur auf diesem Wege ein und zersetzt dann die älteren Wirtschaftsformen. So kombinieren sich dann vielfach feudale und halbfeudale Produktionsverhältnisse, besonders in der Landwirtschaft, mit technisch höchst entwickelten kapitalistischen Großbetrieben. Diese Erscheinung, die in großen Teilen Europas (Vorkriegsrußland, Balkan, Osteuropa) und vor allem in den meisten außereuropäischen Ländern eine sehr bedeutende Rolle spielt, hat die verschiedensten konkreten Formen des Kapitalismus zur Folge. Aus ihr ergibt sich aber auch eine Reihe von politischen Konsequenzen. Das aufsteigende Bürgertum vertritt in seinem Kampf gegen den Feudalismus allgemein liberale Ideen als Ausdruck des Kampfes um wirtschaftliche Befreiung und Durchbrechung der Ständeschranken — eine Erscheinung, die in verschiedener Gestalt von der französischen und englischen Bourgeoisie vor ihren Revolutionen bis zum chinesischen Bürgertum der Gegenwart[124]) zu beobachten ist. Die kombinierte Entwicklung bringt es mit sich, daß sich gleichzeitig mit dem Bürgertum ein verhältnismäßig starkes Proletariat entwickelt, das, in Großbetrieben konzentriert, von der ausländischen Arbeiterbewegung in Theorie und Praxis beeinflußt, noch vor der Emanzipation des Bürgertums ein starkes Klassenbewußtsein entwickelt und eine selbständige revolutionäre Rolle spielt, im Gegensatz etwa zu den Arbeitern in der großen französischen Revolution, die keine selbständige Ideologie entwickeln, sondern den linken Flügel des Bürgertums bilden. Während in Frankreich die Bourgeoisie mit revolutionärem Elan die Ideen des Liberalismus konsequent durchzuführen sucht, ist bereits das Verhalten des deutschen Bürgertums 1848 ganz anders: schwankend in dem Zwiespalt der Gegnerschaft zum Absolutismus einerseits und der Furcht vor dem sich entwickelnden Proletariat andererseits, führt es von Anfang an keinen entschlossenen Kampf[125]). Noch deutlicher wird es beim russischen liberalen Bürgertum, daß die Furcht vor dem Proletariat es an der konsequenten Durchführung der bürgerlichen Revolution hindert[126]).

So ergeben sich aus der kombinierten Entwicklung der Wirtschaft eigenartige politische Formen. Dort, wo das Bürgertum nicht

---

[124]) Vgl. hierzu etwa K. A. Wittfogel, Sun Yat Sen. (1927).

[125]) Vgl. hierzu die Artikel Marx' in der „Neuen Rheinischen Zeitung".

[126]) Die Liberale Partei, die den Absolutismus bekämpft hatte, verbündete sich, statt die grundlegenden bürgerlich-revolutionären Fragen, wie die Agrarreform, zu lösen, bereits im Sommer 1917 mit dem Reaktionär Kornilow gegen die Arbeiter. (Vgl. hierzu Trotzki, Geschichte der russischen Revolution, 2. Bd. Oktoberrevolution.)

fähig ist, die bürgerliche Revolution konsequent durchzuführen, tritt das Proletariat hierbei an die erste Stelle. Von Anfang an aber ist bei ihm die Durchführung der spezifisch bürgerlich-revolutionären Maßnahmen (politische Demokratie, Landaufteilung) mit sozialistischen Maßnahmen verknüpft. Es ergibt sich so eine Staatsform, die die Tendenz zum Uebergang in die proletarische Diktatur als Ausdruck der sozialistischen Revolution hat. Diese Erscheinung zeigt sich in allen Revolutionen der Nachkriegszeit (Rußland 1917, Deutschland und Oesterreich 1918, China 1926, Spanien 1931 usw.). Die Staaten, die aus ihnen hervorgehen, unterscheiden sich deutlich von den „alten" bürgerlichen und demokratischen Staaten (z. B. Frankreich, Amerika, Schweiz). Der Staat bringt hier die Ueberlegenheit des Proletariats als der in der Revolution führenden Klasse zum Ausdruck. Bleibt diese Ueberlegenheit bestehen, so führt sie zur „Permanenz der Revolution"[127]), zum Uebergang in die Diktatur des Proletariats. Andererseits führt ein Wiedererstarken des Bürgertums zur Liquidation des durch die Revolution geschaffenen Staates unter starker Betonung der unmittelbaren Diktatur der herrschenden Klasse. So ergeben sich kapitalistische Staatsformen eigener Art wie die österreichische Diktatur seit 1934, die Versuche einer bürgerlichen Diktatur in Deutschland 1930—32, die Diktatur der ursprünglich revolutionären Kuomintang in China. Die Aufpfropfung kapitalistischer Industrien auf halbfeudale Formen der Landwirtschaft ergab in Japan eine „kombinierte" Form der politischen Herrschaft, die Feudaladel und Kapitalisten gemeinsam ausüben.

Diese wenigen, nur angedeuteten Beispiele zeigen, daß die bestimmten wirtschaftlichen Verhältnisse des Kapitalismus in den verschiedenen Ländern sich durchaus entsprechend in den jeweiligen staatlichen Formen ausdrücken. In vielen Fällen erscheinen die politischen Tatsachen deutlich als Formen wirtschaftlicher Kämpfe. So drücken die verschiedenen politischen Parteien — bewußt oder unbewußt — die Bedürfnisse verschiedener gesellschaftlicher Schichten, die ökonomisch bedingt sind, aus. Andererseits führen wirtschaftliche Organisationen wie Gewerkschaften und Unternehmerverbände Kämpfe, die häufig nicht nur politische Wirkungen haben, sondern selbst als politische Kämpfe bezeichnet werden müssen.

In dieser dauernden, fast allgemein anerkannten Verknüpfung von Wirtschaft und Politik findet die Auffassung ihre Bestätigung, daß die politischen Verhältnisse der Ausdruck der ökonomischen Klassenkämpfe sind.

Näher noch als der staatliche steht der rechtliche Ueberbau der ökonomischen Basis. Nur selten bilden politische Formen den unmittelbaren Ausdruck wirtschaftlicher Beziehungen; im

[127]) Trotzki, Die permanente Revolution (1930).

allgemeinen besteht der politische Ueberbau in einer Summe von Beziehungen, die sich selbständig auf dieser Basis entwickelt haben und ihr entsprechen. Anders im Recht. Oekonomische Beziehungen treten häufig in rechtlichen Formen auf. Marx spricht von den „Produktionsverhältnissen, oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, . . . den Eigentumsverhältnissen“[128]). Er setzt hier beide Begriffe gleich. Und er erläutert diese Gleichsetzung an einer anderen Stelle[129]), wo er über den Austauschprozeß der Waren spricht, zu dessen Voraussetzung die wechselseitige Anerkennung der Warenbesitzer als Eigentümer gehört, die sich über den Austausch einigen. „Dies Rechtsverhältnis, dessen Form der Vertrag ist, ob nun legal entwickelt oder nicht, ist ein Willensverhältnis, worin sich das ökonomische Verhältnis widerspiegelt. Der Inhalt dieses Rechts- oder Willensverhältnisses ist durch das ökonomiche Verhältnis selbst gegeben.“

Das Rechtsverhältnis ist also Ausdruck eines ökonomischen Verhältnisses und stellt nur seine Form dar. Es ist nicht notwendig, hier näher auszuführen, daß die juristischen Formen des Privatrechts, das sich um den zentralen Begriff des Eigentums gruppiert, Ausdruck ökonomischer Tatsachen sind, daß Kauf und Miete, Hypothek und Dienstbarkeit juristische Begriffe sind, die bestimmte wirtschaftliche Beziehungen ausdrücken.

Die Erscheinung der ökonomischen Verhältnisse in rechtlicher Form ist im Kapitalismus allgemein. Allerdings drückt die juristische Form den wirklichen ökonomisch-sozialen Gehalt des Verhältnisses nicht immer adäquat aus. Der Arbeitsvertrag wird scheinbar zwischen zwei Gleichen abgeschlossen, dem Unternehmer und dem Arbeiter; in Wirklichkeit ist er die Form der ökonomischen Ausbeutung des Proletariers, die sich aus der sozialen Ungleichheit der beiden Partner ergibt. Das Rechtsverhältnis „spiegelt“ hier die soziale Wirklichkeit in verzerrter, verdinglichter Gestalt. Eben dieser Schein der Gleichheit bei wirklicher Ungleichheit, der Austausch verschiedenartiger Waren, Arbeitskraft gegen Geld, die Abhängigkeit des Proletariers, der nur seine Arbeitskraft zu verkaufen hat, und der Schein, es handle sich dabei um einen Austausch von Sachen, während es um Beherrschung von Menschen geht, — dieser ganze verdinglichte Schein ist ein Wesenselement des Kapitalismus. Das Recht ist eine wichtige Form der kapitalistischen Ideologie.

Als Inhalt des Rechtsverhältnisses ist hier das wirtschaftliche Verhältnis aufgezeigt worden. Damit ist aber noch nichts über die Rechtsform ausgesagt. Und das Recht ist wesentlich Form. Bei Kelsen, dem konsequentesten Vertreter der herrschenden kantianischen Schule, ist das Recht im Grunde nur Form. Ihm kommt

---

[128]) Zur Kritik der politischen Oekonomie, S. LV.
[129]) Das Kapital I, S. 51.

es nur auf die formale, logische Ableitbarkeit der Normen verschiedenen Ranges voneinander an. Das Recht ist bei ihm ein Komplex von Normen auf der Ebene des Sollens, streng getrennt von der des Seins. Ebenso wie die Gesetzgebung nicht mehr zum Recht gehört, ist auch der Inhalt der Gesetze und ihre praktische Wirksamkeit nicht Sache der Rechtswissenschaft sondern der Soziologie. Bei einer solchen Auffassung wäre es möglich, das Recht so aufzufassen, als wäre sein Inhalt durch die sozialen Verhältnisse gegeben, seine Form jedoch davon völlig unabhängig, als Sollensnorm nur durch ein anderes Sollen, nicht aber durch das ökonomische Sein bestimmt.

Läßt der Kantsche Dualismus von Sein und Sollen, Inhalt und Form eine solche Trennung von Rechtsform und -inhalt zu, so ist sie in der dialektischen Betrachtung des Marxismus unmöglich. „Die Form hat keinen Wert, wenn sie nicht die Form ihres Inhaltes ist", schreibt Marx[130]). Form und Inhalt bilden eine untrennbare Einheit. Es ist daher nötig, den Zusammenhang zu erkennen, der, notwendigerweise auch zwischen der Rechtsform und den ökonomischen Verhältnissen besteht. Den Schlüssel dazu liefert die Analyse der Warenform[131]).

Der Kapitalismus ist eine Gesellschaftsordnung, in der die Produktion gesellschaftlich, die Aneignung aber privat erfolgt, in der ferner Produzent und Konsument nicht identisch sind. Die Produktion ist, obwohl sie für den gesellschaftlichen Bedarf geschieht, nicht gesellschaftlich geregelt; die einzelnen Kapitalisten produzieren nach Belieben und tauschen das Produkt gegen andere aus. In einer solchen Gesellschaftsordnung müssen die verschiedenen Produkte sich, unabhängig von ihrer qualitativen Mannigfaltigkeit, auf einen einheitlichen quantitativen Maßstab reduzieren, der sie vergleichbar und austauschbar macht. Die menschlichen Arbeitsprodukte nehmen so den Charakter von Waren an, die sich in der Wertform als quantitativ vergleichbar gegenüberstehen. Die verschiedenen Formen konkreter Arbeit verwandeln sich in abstrakte Arbeit, die den verschiedenen Arten von Waren einheitlich zugrunde liegt und sie meßbar macht[132]).

„Da die Waren sich nicht von allein austauschen", ist es notwendig, daß ihre Besitzer sich zum Tausch gegenüber treten. Diese Besitzer sind aber nicht beliebige Menschen, die nach freiem Willen ihre Waren gegen andere austauschen; sondern sie sind — in einer Gesellschaftsordnung, in der die Ware den Menschen beherrscht statt umgekehrt und in der die Wirtschaft das Leben bestimmt, — nur Repräsentanten ihrer Ware und zum Austausch gezwungen.

---

[130]) Artikel über das Holzdiebstahlgesetz.
[131]) Vgl. hierzu Paschukanis, Marxismus und allgemeine Rechtslehre, 4. Kapitel, besonders S. 90 ff.
[132]) Vgl. hierzu Marx, Das Kapital I, 1. Kapitel.

„Die ökonomischen Charaktermasken der Personen" — die Maske des Warenbesitzers — sind „nur die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse . . ., als deren Träger sie sich gegenübertreten"[133]). Die Warenbesitzer müssen sich, um ihre Güter als Waren austauschen zu können, „zueinander als Personen verhalten, deren Wille in denen Dingen haust", die sie austauschen. „Sie müssen sich daher gegenseitig als Privateigentümer anerkennen"[134]). Die Warenbesitzer treten sich als gleichberechtigte Rechtssubjekte gegenüber.

Der allgemeinen Wertform der Waren, die es ermöglicht, sie zu vergleichen, entspricht die allgemeine Rechtssubjektivität, die alle Menschen als formell gleich, als rechtsfähig anerkennt. Der Mensch als Warenbesitzer ist Rechtssubjekt, jedem anderen Rechtssubjekt ebenbürtig, und fähig, seine Waren auszutauschen, worin diese auch bestehen mögen. Hier wird kein Unterschied gemacht zwischen Produktions- oder Konsumtionsmitteln und der Ware Arbeitskraft. Formal sind beides Waren mit einem durch die für ihre Herstellung gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit bestimmten Wert. Der Allgemeinheit der Warenform im Kapitalismus entspricht die Allgemeinheit der Rechtsform und ihres Grundbegriffs, der Rechtssubjektivität. Sie durchdringt zugleich mit der Warenform alle unentwickelten Beziehungen, bei denen wirtschaftliche Machtverhältnisse unverhüllt als solche erscheinen und auch juristisch als Abhängigkeit, als Beziehungen von Ungleichen auftreten (z. B. Leibeigenschaft).

Mit der Entwicklung einer relativ unabhängigen politischen Macht, die dem Gesamtinteresse der herrschenden Klasse dient, entwickeln sich zugleich öffentlich-rechtliche Beziehungen, die einerseits das Verhältnis zwischen Staat und öffentlichen Körperschaften untereinander und zu den Bürgern regeln, anderenteils der Durchführung und dem Schutz des Privatrechts durch den Staat dienen. Die Grundlage aller dieser Beziehungen bleibt die Rechtssubjektivität, die Anerkennung der Rechtsfähigkeit des Menschen, die den Machtverhältnissen die allgemeine Form verleiht.

Einmal entstanden, entwickelt sich das Recht in relativer Selbständigkeit fort, behält alte Formen, die es mit neuem Inhalt füllt, und schafft neue, deren Zusammenhang mit der ökonomischen Basis nur noch durch eine Reihe von Zwischengliedern festzustellen ist. Die Rechtsfähigkeit beispielsweise trennt sich von der Handlungsfähigkeit und wird nun nicht mehr nur Menschen sondern auch „juristischen" Personen beigelegt. So wird der Zusammenhang mit der ökonomischen Basis immer weniger sichtbar. „In einem modernen Staat", schreibt Friedrich Engels[135]), „muß das Recht nicht nur

---

[133]) Marx a. a. O. I, S. 51.
[134]) Ebenda.
[135]) Brief an C. Schmidt vom 27. 10. 1890.

der allgemeinen ökonomischen Lage entsprechen, ihr Ausdruck sein, sondern auch ein in sich zusammenhängender Ausdruck, der sich nicht durch innere Widersprüche selbst ins Gesicht schlägt. Und um das fertig zu bringen, geht die Treue der Abspiegelung der ökonomischen Verhältnisse mehr und mehr in die Brüche."

Bereits diese kurzen Bemerkungen zeigen, daß zwischen dem rechtlich-politischen Ueberbau und seiner wirtschaftlichen Basis nicht nur Zusammenhänge äußerlicher Art bestehen, sondern daß beide Teile eine Einheit darstellen. Hier ist bisher nur auf die Bestimmung des Ueberbaus durch die Basis hingewiesen worden; wie innerhalb der Einheit beider gegenseitige Einwirkungen stattfinden, wird noch zu behandeln sein. Zuvor aber muß noch der Zusammenhang des ideologischen Ueberbaus mit dem politisch-rechtlichen Ueberbau und mit der Basis aufgezeigt werden.

III. Die Beziehung des politisch-rechtlichen zum ideologischen Ueberbau

Politisch-rechtlicher und ideologischer Ueberbau sind oben (Seite 35) voneinander unterschieden worden. Während der eine die Form darstellt, in der sich die Klassenkämpfe abspielen, ist der andere die Form, in der sich die Menschen ihrer bewußt werden. So kann der Eindruck entstehen, daß beides selbständige, voneinander auch in Wirklichkeit getrennte Gebiete sind, die höchstens in einem äußerlichen Zusammenhang stehen. In Wirklichkeit bilden sie Momente einer Einheit und sind von einander nur methodisch zu trennen; so rechtfertigt sich auch der gemeinsame Begriff „Ueberbau" für beide Gebiete. Die Vorstellungen der Menschen sind ein Bestandteil der politischen und rechtlichen Verhältnisse und nicht nur die juristischen und politischen Vorstellungen, sondern die Ideologie als Ganzes, von der sie einen Teil bilden, der mit allen andern Vorstellungsgebieten verschmolzen ist. Die einzelnen Gebiete des menschlichen Denkens bilden eine Totalität, die geistige Struktur der Gesellschaft, die man ihrer materiellen Struktur gegenüberstellen kann. Gegenüberstellung aber bedeutet nicht prinzipielle Differenzierung. Bewußtsein ist bewußtes Sein, Bestandteil des Seins. Nur wenn man diese Einheit erkennt, kann man die gegenseitige Einwirkung der verschiedenen Elemente aufeinander richtig verstehen. Um diese Einheit hervorzuheben, soll der Zusammenhang von politisch-rechtlichen Verhältnissen und den dazugehörigen Vorstellungen im Folgenden andeutungsweise dargestellt werden.

Nach der herrschenden, kantianischen Rechtstheorie ist das Recht ein Normenkomplex, eine Summe von Imperativen. Kelsen, der konsequenteste kantianische Rechtstheoretiker, betont immer wieder, daß es sich beim Recht ausschließlich um eine normative Wissenschaft handle, die es nur mit der Ebene des Sollens zu tun

hat. Die Faktizität des Rechts bestehe in seiner Normativität, das Sein des Rechts sei das Sein des Sollens[136]). Anders ausgedrückt: das Recht existiere nur in der Sphäre der Vorstellung.

Im Gegensatz zu dieser Auffassung ist in dieser Arbeit, von einem dialektischen Standpunkt ausgehend, dem der Kantsche Dualismus fremd ist, das Recht als etwas auch materiell Existierendes behandelt worden. Die Realität des Rechts ist nicht nur die Wirklichkeit, die der menschlichen Vorstellung eigen ist; die rechtlichen Vorstellungen sind nur der Ausdruck der materiellen Verhältnisse, die sich in rechtlichen Formen abspielen. Ganz an dieser Wirklichkeit kann auch Kelsen nicht vorübergehen, wenn er zugibt, daß auch die Anwendung des Rechts eine theoretische Bedeutung hat und daß zwischen der Gesetztheit einer Norm und ihrer Anwendung ein gewisses Maß der Spannung nicht überstiegen werden darf, ohne daß die Geltung der Norm aufhört[137]). Ohne die Anwendung bleiben die Rechtsnormen totes Papier. Das Recht besteht also tatsächlich als Form bestimmter materieller Verhältnisse — und mit der Universalität der Warenform im Kapitalismus als allgemeine Form kapitalistischer Produktionsverhältnisse — und zugleich als abstrakter Ausdruck dieser materiellen Verhältnisse, als Rechtsnorm[138]). Das Recht existiert als materielle Wirklichkeit, als Rechtsgeschäft, Vertrag, Prozeß, Verwaltungsakt usw. und als Gesetz. Beide Erscheinungsformen gehören im entwickelten modernen Recht zusammen. Logisch sind die einzelnen Rechtsverhältnisse von den allgemeinen Normen ableitbar, deren Konkretisierung sie darstellen. Historisch ergeben sich bei einer bestimmten Entwicklung des praktisch-rechtlichen Lebens allgemeine Normen als Abstraktion dieser einzelnen Rechtsverhältnisse. (Die Entwicklung von den primitiven, kasuistischen Rechtsnormen zu den modernen, sehr abstrakten Gesetzen spiegelt deutlich diesen Prozeß.) Die enge Zusammengehörigkeit beider äußert sich ständig in der dauernden Entwicklung des Rechts, einerseits in der Entstehung von Normen durch die praktische Gewohnheit, andererseits in der notwendigen Vorstellung abstrakter Normen als logische Grundlage der konkreten Rechtsverhältnisse[139]). „Die durch logische Abstraktionen ausgedrückte Rechtsform ist ein Produkt der realen oder konkreten Rechtsform . . ., der realen Vermittlung der Produktionsverhältnisse“[140]).

---

136) Kelsen, Der soziologische und der juristische Staatsbegriff, S. 76.
137) Kelsen, a. a. O., S. 96.
138) Vgl. Paschukanis a. a. O., 2. und 3. Kapitel, und Vorwort, S. 15.
139) Z. B. der ungeschriebene aber logische Grundsatz des Völkerrechts: pacta sunt servanda.
140) Paschukanis, a. a. O., S. 15. Uebrigens ist die abstrakte Rechtsform nicht weniger „real“ als die konkrete, ebenso real, wie jede menschliche Vorstellung ist. Hier zeigt sich, daß P. Leninschüler ist.

Ebenso wie bei dem rechtlichen bilden auch bei dem politischen Ueberbau die menschlichen Vorstellungen einen wesentlichen Bestandteil. Wenn der Staat eine Organisation zur Unterdrückung der ökonomisch beherrschten Klassen und als solcher ein Zwangsapparat ist, so setzt er dennoch seine Aufgabe nur in seltenen Fällen durch unmittelbaren Zwang durch. Zumeist folgen die Betroffenen freiwillig; es genügt das Bewußtsein, daß der Staat fähig und gewillt ist, sein Ziel notfalls mit Gewalt zu erreichen. Diese Vorstellung ist ein wesentlicher Bestandteil des politischen Lebens; und nur durch sie spielt es sich in einer gewissen Ruhe, relativ reibungslos ab.

Aber nicht nur diese allgemeine Vorstellung von der Macht des Staates gehört zu seiner Existenz, sondern auch das Bewußtsein seiner Notwendigkeit, die den beherrschten Klassen, welche die Mehrheit der Gesellschaft bilden, nicht als historische, sondern als dauernde Notwendigkeit bewußt ist und sie vom ständigen Widerstand abhält. Im kapitalistischen Staate ist daher von besonderer Bedeutung für das Bestehen dieses Staates das Fehlen des entwickelten proletarischen Klassenbewußtseins. Das Monopol des Waffenbesitzes für die Staatsorgane würde nicht genügen, um die Klassenherrschaft des Bürgertums in einer Zeit zu erhalten, in der die objektiven, ökonomischen Voraussetzungen ihrer Ueberwindung bereits gegeben sind. Notwendig für diese Erhaltung ist, daß das Proletariat — und mit ihm die anderen unterdrückten Schichten — kein klares sozialistisches Bewußtsein[141]) hat, das heißt nicht nur den Klassenkampf sieht, sondern ihn als historische Stufe der Entwicklung bei einem bestimmten Zustand der Produktivkräfte erkennt, die überwunden werden kann durch die Diktatur des Proletariats, welche wiederum den Uebergang zur klassenlosen Gesellschaft bildet, indem sie ihre Voraussetzungen schafft. Nur unter dieser Bedingung ist eine bürgerliche Demokratie möglich, d. h. eine Staatsform, an der unter Aufrechterhaltung der bürgerlichen Herrschaft auch die unterdrückten Klassen teilnehmen.

Jede Staatsform schafft entsprechende Ideologien, die ein wesentlicher Bestandteil ihres Daseins sind. Zum Funktionieren einer Demokratie gehört die Vorstellung, daß sie eine geeignete Form des Staatslebens ist, und ein allgemeines Nachlassen dieser Ueberzeugung — welches auch die materiellen Grundlagen sein mögen — macht sie funktionsunfähig. Ebenso spielt bei einer Monarchie die Vorstellung von der Legitimität, bei einer absoluten Monarchie vielleicht auch von der göttlichen Berufung des Herrschers eine Rolle. Eine Diktatur kann auf die Dauer nicht bestehen, wenn die große Mehrheit des Volkes von der Unfähigkeit des Diktators zur Führung überzeugt ist.

---

[141]) Die entwickelte Form des Klassenbewußtseins; vgl. dazu unten das 7. Kapitel.

Bei den politischen Handlungen der Individuen und Gruppen spielen die ideologischen Vorstellungen nicht nur die Rolle des subjektiven Motivs für objektiv im sozial-ökonomischen Sein begründetes Handeln, sondern sie bestimmen wesentlich dieses Handeln selbst, insbesondere seine Form[142]).

IV. Der ideologische Ueberbau

Der politisch-rechtliche Ueberbau wurde etwas eingehender behandelt, da seine Stellung zwischen der ökonomischen Basis und dem ideologischen Ueberbau besonders deutlich die Verbindung beider beleuchtet. In diesem Zusammenhang sind bereits die rechtlichen und die politischen Vorstellungen, die zum ideologischen Ueberbau gehören, behandelt worden; ihr Zusammenhang mit der Basis wurde hier als vermittelt durch die „materiellen" politischen und rechtlichen Verhältnisse aufgezeigt. Diese Vermittlung gilt — in verschiedenem Grade — für alle Gebiete des ideologischen Ueberbaus.

Wenn man die Beziehungen des ideologischen Ueberbaus, der menschlichen Vorstellungen zur wirtschaftlichen Grundlage analysieren will, so muß zuerst festgestellt werden, daß nicht jedem einzelnen Gebiete des ideologischen Ueberbaus ein besonderes Gebiet des materiellen Seins entspricht. Zwar entsprechen den politischen, wirtschaftlichen, rechtlichen Vorstellungen politische, wirtschaftliche, rechtliche Verhältnisse. Dagegen läßt sich dies nicht von wissenschaftlichen oder religiösen Vorstellungen sagen. Die verschiedenen Gebiete der Vorstellung entsprechen in ihrer Totalität, als geistige Struktur der Gesellschaft ihrer ökonomischen Struktur. Sie drücken in ihrer besonderen Weise das Ganze der jeweiligen Gesellschaft aus[143]). Sie bringen in der konkreten Form ihres Gegenstandes und in der Art seiner Betrachtung und Darstellung die Produktionsverhältnisse zum Ausdruck.

Die Abhängigkeit des ideologischen Ueberbaus von seiner materiellen Basis ist im allgemeinen indirekt. Ebenso wie der staatlich-rechtliche Ueberbau hat jedes Gebiet der Vorstellung, nachdem es sich durch die Teilung der geistigen und der körperlichen Arbeit von seiner Grundlage entfernt hat, seine eigene Entwicklung. „Die Oekonomie schafft hier nichts unmittelbar von sich aus, sie bestimmt aber die Art der Abänderung und Fortbildung des vorgefundenen Gedankenstoffes"[144]). Und diese Einwirkung vollzieht sich meist indirekt durch Vermittlung der politischen, juristischen, moralischen „Reflexe" der Oekonomie. Der Zusammenhang ist also nicht sehr deutlich, und nur eine eingehende Analyse im Einzelfalle

---

[142]) Vgl. darüber weiteres unten S. 60 ff.
[143]) Korsch, Marxismus und Philosophie, S. 116/7.
[144]) Engels, Brief an C. Schmidt vom 27. 10. 1890.

kann ihn klären. Verhältnismäßig leicht ist der Zusammenhang bei wenig entwickelter Arbeitsteilung nachzuweisen, etwa der Zusammenhang primitiver Naturphilosophie oder Religion mit den Wirtschaftsverhältnissen des betreffenden Stammes oder die Entstehung musikalischer Formen aus rythmischer Arbeit[145]). In einer entwickelten arbeitsteiligen Gesellschaft ist der Zusammenhang am deutlichsten sichtbar in großen Umwälzungsprozessen. Es handelt sich ja überhaupt nicht um Zustände sondern um Verhältnisse, die sich ständig entwickeln und verändern. Die gegenseitige Beeinflussung, die Einheit und die Wechselwirkung von Basis und Ueberbau des gesellschaftlichen Lebens kann sich nur im Prozeß der Umwälzung dieser Verhältnisse — einem ständigen Prozeß, der sich dialektisch, d. h. kontinuierlich und sprunghaft vollzieht, — herausstellen. In diesem Abschnitt soll nur auf die eine Seite, auf die Bedingtheit des Ueberbaus durch seine Basis hingewiesen werden. Es genügt daher festzustellen, daß gerade soziale Umwälzungen sich besonders deutlich in ideologischen Formen widerspiegeln.

Beispielsweise ist die große französische Revolution der politische Ausdruck einer Verschiebung der ökonomisch-gesellschaftlichen Macht zugunsten der Bourgeoisie. Diese Verschiebung findet gleichzeitig ihren philosophischen Ausdruck im Rationalismus und im Materialismus der Encyklopädisten. Allen diesen Theoretikern ist der Zusammenhang ihrer Arbeit mit der Emanzipation des dritten Standes im allgemeinen nicht bewußt, und da, wo philosophische und politische Theorien sich verbinden, wie etwa bei Rousseau, wird niemals das Interesse des Bürgertums sondern das „des Menschen", „der Gesellschaft" vertreten. Wenn nachträglich die Geschichtsschreibung feststellt, diese Theorien hätten zur Vorbereitung der Revolution beigetragen, so bringt sie damit — wenn auch nicht klar genug — nur die Tatsache zum Ausdruck, daß sie ebenso wie die politische Umwälzung Produkt der damaligen sozialen Gegensätze waren und sie theoretisch zum Ausdruck brachten und lösten — in ihrer ideologischen Weise —, während die politische Revolution sie praktisch löste.

Als anderes Beispiel sei noch Thomas Münzer[146]) genannt. Er führt den wirtschaftlich begründeten sozialen Kampf der Bauern und der städtischen Plebejer gegen Fürsten und Feudalherren in politischen Formen und wird sich dieses Kampfes in religiöser Gestalt bewußt. Wenn er für das Volk gegen die Herren auftritt, so spricht er davon, „die Gottlosen vom Stuhl der Urteile zu verstoßen und die Niedrigen, Groben zu erheben"[147]). Soziale Unter-

---

[145]) Vgl. Carl Bücher, Arbeit und Rhythmus.
[146]) Vergleiche dazu Ernst Bloch, Thomas Münzer als Theologe der Revolution (1921).
[147]) Reden von Thomas Münzer, herausgegeben von Dr. Paul Friedländer (1926), S. 44.

drückung erscheint ihm als religiöse Sünde, und er nennt sich selbst einen „Knecht Gottes wider die Gottlosen“[148]). Hier ist der Zusammenhang beider Gebiete ohne Schwierigkeit erkennbar, während sonst nur eine sorgfältige Analyse aller Zwischenglieder ihn nachweisen kann.

Bisher ist eine Stufe des Ueberbaus hier nicht behandelt worden, die Plechanow in seiner Einteilung zwischen den politischen und den ideologischen Ueberbau einschiebt: die Psychologie des gesellschaftlichen Menschen. Es wäre falsch, dieses Gebiet als besondere Stufe des Ueberbaus, etwa als die psychische Struktur der Gesellschaft, zu behandeln. Die Psychologie ist aber in diesem Zusammenhang in einer anderen Bedeutung wichtig. Engels schreibt in einem Briefe an Mehring[149]): „Wir alle haben zunächst das Hauptgewicht auf die Ableitung der politischen, rechtlichen und sonstigen ideologischen Vorstellungen . . . aus den ökonomischen Grundtatsachen gelegt und legen müssen. Dabei haben wir dann die formelle Seite über der inhaltlichen vernachlässigt: die Art und Weise, wie diese Vorstellungen usw. zustande kommen.“ Diese Frage ist auch seither in der marxistischen Literatur stark vernachlässigt worden. Es handelt sich hier um die Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie. Ideologien entstehen nicht unmittelbar aus Produktionsverhältnissen, sondern werden von Menschen erzeugt. Sie sind Produkte bestimmter Wünsche, Triebregungen, Interessen, Bedürfnisse, die ihrerseits biologisch bedingt, quantitativ und qualitativ von der sozial-ökonomischen Situation geprägt, sich als „Rationalisierung“ in der Form von Ideologien ausdrücken[150]). Die Psychologie hat hier zwei Fragen zu lösen: den Triebapparat, der in seiner bestimmten, durch den gesellschaftlichen Prozeß veränderten Form zur Basis gehört, zur Beschaffenheit des Menschen selbst, seiner „Natur“, zu erkennen; und zweitens aufzuzeigen, wie sich „auf dem Wege über das Triebleben die ökonomische Situation in Ideologie umsetzt“[151]). Die Lösung dieser Fragen wird eine bessere Anwendung des historischen Materialismus auf konkrete Einzelverhältnisse erlauben.

Bei dieser Gelegenheit soll noch darauf hingewiesen werden, daß der historische Materialismus selbst keine Motivationslehre ist. Die Bedingtheit des gesellschaftlichen Lebens durch die wirtschaftlichen Verhältnisse darf nicht mit einer Lehre verwechselt werden, die nur wirtschaftliche Interessen als geschichtlich wirksame Motive ansieht. Dennoch wird die Marxsche Theorie

---

148) Ebenda S. 67.
149) Vom 14. 7. 1893.
150) Erich Fromm, Ueber Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie; und: Die psychologische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie, Zeitschr. für Sozialforschung Jg. I (1932), S. 46.
151) Fromm, a. a. O., S. 46.

häufig in diesem Sinne mißverstanden. Deutlich kommt das bei Hendrik de Man zum Ausdruck, der in seinem Buche „Zur Psychologie des Sozialismus“[152]) Marx dadurch zu widerlegen sucht, daß er ihm folgende Meinung unterschiebt: „Jeder ökonomische Lehrsatz und jede politisch-strategische Meinung Marxens beruht auf der Voraussetzung, daß die menschlichen Willensmotive, wodurch sich der gesellschaftliche Fortschritt vollzieht, in erster Linie von wirtschaftlichen Interessen diktiert seien.“ Der Marxismus verneint durchaus nicht die Existenz anderer als ökonomischer Motive sondern rechnet mit ihnen. Wenn von ökonomischen Ursachen gesprochen wird, so ist Oekonomie nicht als subjektives psychologisches Motiv sondern als objektive Bedingung des menschlichen Lebens zu verstehen. „Nicht darin liegt die Inkonsequenz,“ schreibt Engels[153]), „daß ideelle Triebkräfte anerkannt werden, sondern darin, daß von diesen nicht weiter zurückgegangen wird auf ihre bewegenden Ursachen“, und diese eben bestehen in der ökonomisch-sozialen Situation.

Carl Brinkmann versucht eine inhaltliche Bestimmung des Ueberbaus, die von der hier durchgeführten erheblich abweicht. Er unterscheidet drei Schichten: Recht und Sitte, Wissenschaft und Technik, Kunst und Religion[154]). Abgesehen davon, daß diese Stufenfolge nicht erschöpfend ist — es fehlt z. B. der Staat —, leidet sie vor allem an einem wesentlichen Mangel: die Begriffe sind hier ganz undialektisch als statische gefaßt, während sie in Wirklichkeit nur funktionale Bedeutung haben. Erstens können diese Schichten nicht als selbständig, von einander unabhängig behandelt werden, sondern nur in ihrem Zusammenhang und vermittelst Aufzeigung ihrer Uebergänge, wie das in dieser Darstellung versucht wurde. Weiterhin aber ergibt sich die Zurechnung einer Beziehung zu der ökonomischen Basis oder zum Ueberbau aus ihrer konkreten Funktion. Wissenschaft und Technik gehören statisch betrachtet, gewiß dem Ueberbau an. Andererseits bezeichnet Marx mit Recht die Naturwissenschaften als eine Produktivkraft; das bedeutet, daß man sie der Basis zurechnen kann. Dasselbe gilt von der Technik, in gewissem Umfang auch von der Betriebswissenschaft (Rationalisierung auf wissenschaftlicher Grundlage als produktiver Faktor). Nur eine funktionale Begriffsbildung verhindert die Erstarrung der Kategorien und ermöglicht eine adäquate Erkenntnis der Wirklichkeit.

Es hat sich also gezeigt, daß die Basis und die verschiedenen Stufen des Ueberbaus nur methodisch getrennt werden können, in Wirklichkeit aber Bestandteile eines untrennbaren Ganzen sind, des gesellschaftlichen Lebensprozesses, Bestandteile, die sich ständig

[152]) A. a. O., S. 281.
[153]) Ludwig Feuerbach, S. 57.
[154]) C. Brinkmann, Der „Ueberbau“ und die Wissenschaften von Staat und Gesellschaft, Schmollers J. B. 54/1, S. 437 ff.

verändern und auf einander einwirken. Die Bedeutung dieser methodischen Trennung wird im nächsten Abschnitt zu behandeln sein.

Gegenüber einem verbreiteten Mißverständnis muß die Realität des Ueberbaus betont werden. Besonders Lenin neigt dazu, das zu übersehen, wenn er in seiner „Abbildtheorie" Sein und Vorstellung gegenüberstellt[155]). Der Ueberbau ist nicht weniger real als seine Basis. Die Begriffe „Reflex", „spiegeln" usw., die Engels gern bei der Behandlung des ideologischen Ueberbaus anwendet, können Mißverständnissen Vorschub leisten; ihre Bedeutung besteht aber nur darin, daß sie etwas über die Beziehung von Basis und Ueberbau aussagen, nicht hingegen in einer Qualifizierung des Ueberbaus selbst. Man kann hier zwei Formen der Wirklichkeit unterscheiden: die materielle und die ideelle, d. h. die Wirklichkeit der menschlichen Vorstellungen. Der Basis kommt die gleiche Realität wie dem rechtlich-politischen Ueberbau zu; beides sind gesellschaftliche Verhältnisse, menschliche Beziehungen, die nicht nur in der Vorstellung existieren, sondern materiell wirklich sind. „Die kommunistischen Arbeiter" sagt Marx[156]), „wissen sehr gut, daß Eigentum, Kapital, Geld, Lohnarbeit u. dergl. durchaus keine ideellen Hirngespinste, sondern sehr praktische, sehr gegenständlich Erzeugnisse ihrer Selbstentfremdung sind . . ." Und das gilt ebenso gut für andere als ökonomische Beziehungen. Dieser materiellen Realität der gesellschaftlichen Beziehungen entspricht die Realität der gesellschaftlichen Vorstellungen, die einen notwendigen Bestandteil dieser Verhältnisse bilden. Die materiellen Verhältnisse sind das, was sie sind, nur zusammen mit den ihnen entsprechenden Vorstellungen. Die Wirklichkeit beider äußert sich in ihrer gesellschaftlichen Wirksamkeit.

Marx' Wendung vom natürlichen zum menschlich-gesellschaftlichen Sein hat zur Erkenntnis der Einheit von gesellschaftlichem Leben und gesellschaftlichen Vorstellungen, die einen Teil dieses Lebens bilden, geführt. Es gibt kein gesellschaftliches Sein ohne Bewußtsein, und umgekehrt ist das Bewußtsein nichts anderes als das bewußte Sein.

V. Die Wechselwirkung von Basis und Ueberbau

Bisher wurde das Hauptgewicht darauf gelegt, die Abhängigkeit des Ueberbaus von seiner ökonomischen Grundlage aufzuzeigen. Es

---

[155]) Ebenso Mehring, der von „Hirnwebereien" spricht (Zur Geschichte der Philosophie) In diesem Sinne sagt auch Sombart in seiner Diskussionsrede auf dem 6. deutschen Soziologentag in Zürich (Verhandl. d. 6. dt. Soziologentages S. 93): „Für die materialistische Geschichtsauffassung gibt es keine Realität des Geistes; dieser ist nur eine Spiegelung der Wirtschaft." Ebenso: Der proletarische Sozialismus, S. 126 ff. Vgl. hierzu unten Kapitel 3.

[156]) Die heilige Familie, Gesamtausgabe I/3, S. 223/4.

ist notwendig zu betonen, daß auch umgekehrt der Ueberbau auf seine Basis zurückwirkt und beide sich gegenseitig bestimmen. Diese Rückwirkung ist nicht weniger wichtig als der Einfluß der Basis. Nur die Beobachtung der Wechselwirkung beider Kräfte, die nicht mechanisch als unabhängige Faktoren äußerlich aufeinander einwirken, sondern unzertrennliche Momente einer Einheit bilden, kann den Geschichtsprozeß erklären.

Die Erklärung jedes einzelnen geschichtlichen Ereignisses ist nur möglich, wenn man eine ganze Reihe von Kausalfaktoren dazu heranzieht. Der historische Materialismus lehnt die Erklärung durch den Einfluß von Faktoren des Ueberbaus nicht ab; aber er untersucht diese Kausalfaktoren selbst und führt sie letztlich auf die ökonomische Basis zurück. Er erkennt diese Faktoren als nicht zufällig zusammentreffende, sondern als notwendig zusammengehörende und hebt den entscheidenden hervor, der sich „in letzter Instanz" durchsetzt: den wirtschaftlichen.

Da der Ueberbau eine gewisse Eigenbewegung hat, muß er nicht in jedem geschichtlichen Augenblick der Basis völlig entsprechen. Die Parallelität der Entwicklung beider tritt nur in längeren historischen Zeiträumen deutlich hervor. Im Einzelfalle kann eine Spannung bestehen. Die politischen Verhältnisse können sich langsamer verändern als die Produktionsverhältnisse, das Recht kann sich den wirtschaftlichen Veränderungen nur langsam anpassen, umgekehrt kann die wissenschaftliche Entwicklung der wirtschaftlichen voraus sein. Diese Spannung kann nicht allzu groß sein, sie wird auf die Dauer ausgeglichen, bei sehr starkem Auseinandergehen auf revolutionärem Wege. Die Lösung der Widersprüche des materiellen Lebens, die die Revolution bedeutet, muß sich nicht adäquat im gesellschaftlichen Bewußtsein der Zeit ausdrücken, aber die Vorstellungen, die die Menschen von den Konflikten ihrer Zeit haben, bilden einen wesentlichen Bestandteil der Umwälzung selbst.

d) Die dialektische Beziehung

I. Bewußtsein und Sein

Nachdem das Verhältnis von Basis und Ueberbau geklärt ist, ist es möglich, die Beziehungen von Bewußtsein und Sein, den Ausgangspunkt dieser Arbeit, konkreter als bisher zu erfassen. Bewußtsein fällt mit dem Begriff des ideologischen Ueberbaus, den menschlichen Vorstellungen zusammen. Das gesellschaftliche Sein aber offenbart sich erst jetzt in seinem ganzen Umfang, in seiner konkreten Totalität. Es beschränkt sich nicht auf die ökonomische Basis sondern umfaßt auch den gesamten Ueberbau. So zeigt sich, daß das Bewußtsein nur ein Teil dieses Seins ist, eben das bewußte Sein. Die Einheit von Sein und Bewußtsein zeigt sich nun als nicht nur äußerliche Beziehung, sondern als untrennbare Verbundenheit.

Die „Humanisierung" der Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein durch Marx hat ihn zu der Erkenntnis des Seins als des menschlich-gesellschaftlichen, nicht nur natürlichen Seins und zur Erkenntnis des Bewußtseins als des menschlichen Denkens geführt. Nur so konnte er die Einheit beider konkret aufzeigen. „Denken und Sein sind also zwar unterschieden, aber zugleich in Einheit miteinander"[157]). Das Denken als Teil des menschlichen Seins steht nun nicht mehr außerhalb des geschichtlichen Prozesses und hört auf, eine nur kontemplative Rolle zu spielen. Es wird selbst zu einem Faktor der geschichtlichen Veränderung. Damit ist der Weg freigemacht für die Erkenntnis der dialektischen Einheit von Subjekt und Objekt, von Theorie und Praxis.

Erst nun wird deutlich, was es bedeuten soll, daß das gesellschaftliche Sein das Bewußtsein bestimmt. Das soziale Sein bedeutet nicht nur die wirtschaftlichen Verhältnisse. Diese sind die Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens und setzen sich letztlich durch. Bei jeder einzelnen Analyse aber muß das soziale Sein als Ganzes, müssen also die wirtschaftlichen, die politischen Verhältnisse, aber auch die vorhandenen gesellschaftlichen Ideologien, die geistige Tradition berücksichtigt werden. Diese letzteren Faktoren des Ueberbaus sind nicht als unabhängige, ohne Zusammenhang mit den anderen Elementen wirkende Kräfte anzusehen; sie sind ihrerseits Ausdruck bestimmter materieller Produktionsverhältnisse, aber möglicherweise bereits vergangener Verhältnisse, die ihren bewußtseinsmäßigen Ausdruck nicht völlig gleichzeitig mit ihrer materiellen Wirklichkeit verloren haben. Wenn es gilt, das Bewußtsein einer bestimmten Gruppe von Menschen zu erklären, so genügt es keinesfalls, sie ökonomisch einzuordnen, ihre Klassenzugehörigkeit zu bestimmen, auch wenn hier die wichtigsten objektiven (nicht subjektiven) Wurzeln ihres Handelns liegen. Eine genaue Analyse muß alle konkreten Faktoren ihres sozialen Seins berücksichtigen. Es genügt also nicht ihre Klassenzugehörigkeit, sondern auch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Schicht oder Berufsart innerhalb ihrer Klasse ist von Bedeutung; wichtig ist ferner die Entwicklung der sozialen Stellung der Familie (etwa die Abstammung eines „proletarisierten" Angestellten aus einer ehemals reichen, bürgerlichen Familie). Vor allem muß die ideologische Tradition dieser Gruppe berücksichtigt werden (Religion, übernommene politische, philosophische Vorstellungen und Vorurteile usw.).

Diese umfassende Berücksichtigung aller Faktoren des gesellschaftlichen Seins ist von den Vulgärmarxisten aller politischen Richtungen allgemein vernachlässigt worden. Insbesondere die Mittelschichten, die Uebergangsschichten zwischen Bourgeoisie und Proletariat, deren schwankendes politisches Verhalten nur

[157]) Marx-Engels, Gesamtausgabe I/3, S. 117.

durch sehr sorgsame Berücksichtigung aller wesentlichen Elemente ihrer sozialen Existenz zu erklären — und zu beeinflussen — ist, wurden auf bequeme Weise mit dem Schlagwort abgetan, daß die Proletarisierung ihrer wirtschaftlichen Existenz sie auch politisch ohne weiteres zum Proletariat führen müsse. Und während die vulgärmarxistischen Politiker z. B. in Deutschland darauf warteten, daß die Kleinbürger proletarisches Klassenbewußtsein bekämen und Sozialisten würden, wandten sich diese Schichten überwiegend dem Nationalsozialismus zu —, ein deutliches Zeichen, daß „soziales Sein" nicht nur wirtschaftliche Lage ist. Eine solche Haltung wird nur dann zu erklären sein, wenn man die Masse der ideologischen Tradition zu der ökonomischen Situation hinzurechnet. Gerade hier zeigt sich, daß Religion, Erziehung, kulturelle Tradition, in der häuslichen Umgebung übernommene politische Vorurteile soziale Faktoren sind, deren Bedeutung nicht geringer ist als die der wirtschaftlichen Basis.

Das Verhältnis von Bewußtsein und Sein kann aber erst dann richtig verstanden werden, wenn das Sein dynamisch, als Prozeß aufgefaßt wird. Dann verliert es seine starre Gegenständlichkeitsform, die einzelnen Dinge an der Oberfläche des gesellschaftlichen Seins werden aus ihrer Vereinzelung herausgehoben und als Prozesse im Rahmen der gesellschaftlichen Totalität gesehen. Der große Grundgedanke der Dialektik wird hier angewandt. So ergibt sich, „daß die Welt nicht als ein Komplex von fertigen Dingen zu fassen ist, sondern als ein Komplex von Prozessen"[158]). Erst die Betrachtung der gesellschaftlichen Wirklichkeit in ihrem historischen Fluß zeigt sie als menschliche Wirklichkeit, als die Totalität menschlicher, nicht dinglicher Beziehungen. Nun erst steht das Bewußtsein nicht mehr außerhalb des Seins, ist nicht mehr von seinem Gegenstand getrennt; es ist bewegter und bewegender Teil des historischen Werdens der Wirklichkeit. Es wird von der Veränderung des Seins bestimmt und verändert selbst wieder als Bewußtsein handelnder Menschen dieses Sein. Bewußtsein ist nun nicht mehr das Bewußtsein ü b e r einen Gegenstand, das „Abbild" eines einzelnen Objekts, sondern ein Bestandteil der sich wandelnden Verhältnisse, die das, was sie sind, nur zusammen mit dem Bewußtsein sind, das ihrer materiellen Existenz entspricht. Das Bewußtsein ist Selbsterkenntnis der Wirklichkeit, Ausdruck und Teil des geschichtlichen Seinsprozesses, der sich in jeder Phase selbst erkennt.

So führt der humanistische Standpunkt zur Erkenntnis einer wirklich dialektischen Beziehung zwischen Bewußtsein und Sein, wie Hegel sie vom Standpunkt des Idealismus nicht gewinnen konnte. Das Bewußtsein als bewußtes menschliches Sein

---

[158]) Engels, Ludwig Feuerbach, S. 52.

ist mit diesem „in Einheit, und doch unterschieden". Diese dialektische Einheit zeigt sich in der Wechselwirkung innerhalb der geschichtlichen Dynamik der menschlichen Wirklichkeit, einer Wechselwirkung, die nun nicht mehr als das mechanische Aufeinanderwirken zweier unabhängiger Kräfte — also eine rein äußerliche Beziehung — angesehen werden kann. Das menschliche Sein, das zum Werden geworden ist, schließt das Bewußtsein in sich ein. Diese Beziehung findet ihren konkreten Ausdruck in der Einheit von Theorie und Praxis.

II. Theorie und Praxis.

Der Marxismus ist hier als eine wissenschaftliche Theorie behandelt worden; das ist er auch zweifellos, aber ist er mehr. Er unterscheidet sich von allen sonstigen Theorien dadurch, daß er nicht kontemplativ, sondern eine praktische Theorie ist. Die Erkenntnis, daß das Bewußtsein ein Teil des Seins ist, hat für die Lehre, die dies erkennt, zur Folge, daß sie sich selbst als Bestandteil der Praxis, der Entwicklung des Seins erfaßt. Theorie und Praxis bilden eine Einheit, die Theorie wird zur praktischen Theorie (der marxistischen Arbeiterbewegung), und andererseits ist die Praxis nicht mehr bloßes unbewußtes Handeln, sondern bewußte Praxis. Der historische Materialismus beschränkt sich nicht darauf, das Bewußtsein als sozial determiniert zu erklären — wie es die nichtmarxistische Wissenssoziologie zum Teil tut —, sondern sieht im Bewußtsein zugleich einen Faktor, der die soziale Wirklichkeit verändert.

Bereits bei Hegel ist die Theorie Selbsterkenntnis der Wirklichkeit. Das wird dadurch möglich, daß die Wirklichkeit die Idee ist, die sich im Verlaufe des Geschichtsprozesses selbst erkennt. Bei Marx dagegen ist die Wirklichkeit menschliche Wirklichkeit, das Bewußtsein menschliches Bewußtsein. Damit steht der erkennende Mensch (bei Hegel: der Philosoph) nicht mehr außerhalb der Geschichte, sondern ist selbst ein Faktor, der die gesellschaftlichen Verhältnisse verändert. Die Theorie erklärt nicht mehr nur „post festum", sondern wird zu einem Hebel der Umwälzung; der dialektische Materialismus ist so Ausdruck und Mittel einer theoretischen Kritik, eine „ihrem Wesen nach kritische und revolutionäre Methode"[159]).

Die Theorie ist hier wesentlich Kritik. Es ist kein Zufall, daß Marx sein Hauptwerk „Kritik der politischen Oekonomie" genannt hat. Der Marxismus ist eine Kritik der bürgerlichen Oekonomie und Ideologie vom Standpunkt des Proletariats aus. Er bringt nicht eine neue, proletarische Oekonomie oder sonstige Theorie, sondern er kritisiert theoretisch die Einrichtungen und Vorstellun-

---

[159]) Marx, Nachwort zur zweiten Auflage des „Kapital" von 1873.

gen der Bourgeoisie, die das Proletariat praktisch im Klassenkampf angreift und „kritisiert".

Und hier zeigt sich deutlich die Einheit von Theorie und Praxis: sie äußert sich in der Verbindung von Sozialismus und Arbeiterbewegung — einer Verbindung, die Marx von allen andern Sozialisten seiner Zeit unterscheidet. Der marxistische Sozialismus ist der theoretische Ausdruck der Arbeiterklassenbewegung. Die Verbindung der marxistischen theoretischen Kritik mit der praktisch-kritischen Tätigkeit des Proletariats ist eine doppelte. „Die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift", schreibt Marx bereits 1844 in der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie"[160]). Der marxistische Sozialismus ist also eine Theorie, die von den Massen aufgenommen werden will, die sich an das Proletariat wendet. Sie begnügt sich nicht mit der Kritik der bestehenden Verhältnisse; die theoretische Kritik dient nur dazu, die praktische Umwälzung vorzubereiten, die ihren Abschluß bildet. In diesem Sinne schreibt Marx in der elften These über Feuerbach[161]): „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern". Hierbei handelt es sich keineswegs um die Ersetzung der rein kontemplativen Theorie durch das bloße Handeln, eine reine Praxis ohne Theorie. Die Praxis muß vielmehr eine bewußte Praxis sein, und die Kritik besteht „in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Praxis"[162]). So wird die „Waffe der Kritik" schließlich zur „Kritik der Waffen", die Theorie wird in die Praxis umgesetzt und begleitet diese Praxis.

Diese Beziehung von Theorie und Praxis ist also keine zufällige, äußerliche. Es ist nicht so, daß die Theorie etwas erkennt und die Praxis dann diese Erkenntnisse mehr oder weniger entsprechend anwendet. Sondern das Bewußtsein wird hier als ein entscheidendes Element der Praxis gefaßt, als ihr notwendiger Bestandteil und eine Voraussetzung zur Veränderung der Wirklichkeit. Das richtige Bewußtsein der bestehenden Verhältnisse, die Durchbrechung ihres Scheins, der Ideologie, die sie erzeugen, wird zur notwendigen Bedingung der revolutionären Praxis des Proletariats. „Man muß diese versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen bringen, daß man ihnen ihre eigene Melodie vorsingt!" schreibt der junge Marx in der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie[163]). Und in diesem Sinne spricht er von der „Reform des Bewußtseins", davon, daß man der Welt ihre eigenen Aktionen erklären, ihr „die Parole ihres Kampfes zuschreien" muß. „Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache

---

[160]) Gesamtausgabe I/1, 1. Halbband, S. 114.
[161]) Ebenda S.
[162]) Ebenda, 8. These über Feuerbach.
[163]) A. a. O., S. 610.

besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen"[164]). Das Bewußtwerden ist also der entscheidende Schritt, um zur revolutionären Praxis zu gelangen.

Die Theorie ist aber nicht nur Leitfaden der Praxis, sondern zugleich ihr Ausdruck. Der Marxismus unternimmt als „allgemeiner Ausdruck tatsächlicher Verhältnisse eines existierenden Klassenkampfes"[165]) seine theoretische Kritik aller Formen der bürgerlichen Ideologie. Da er sich bewußt als Ausdruck des Kampfes einer Klasse erkennt, kann er keine „reine, voraussetzungslose" Wissenschaft der, die er kritisiert, gegenüberstellen. Er beschränkt sich darauf, sie zu kritisieren, indem er ihre Voraussetzungen aufdeckt, die sie selbst nicht weiß, — Voraussetzungen, die jene aber als Produkt einer Klasse in einer klassengespaltenen Gesellschaft aufweisen. Eine solche Kritik ist nur vom Standpunkt und im Zusammenhang mit dem Kampf einer Klasse möglich, die selbst die lebendige Kritik der kapitalistischen Gesellschaftsordnung ist, in deren Existenzbedingungen „alle Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft in ihrer unmenschlichsten Spitze zusammengefaßt sind"[166]) — dem Proletariat. Und eine solche Kritik kann nicht mit der Aufstellung einer neuen Theorie vom Standpunkt des Proletariats aus enden, sondern nur in der Beseitigung dieser unmenschlichen Lebensbedingungen durch die Praxis des Proletariats, das damit alle unmenschlichen Lebensbedingungen der Gesellschaft aufhebt und so zugleich den Boden schafft für eine neue, nicht mehr klassenmäßig bedingte, reine Erkenntnis. In der Bewußtmachung dieser Praxis besteht die zweite Verbundenheit von Theorie und Praxis.

Wie fast alle wesentlichen Elemente der Marxschen Theorie ist auch diese Frage von den Marx-Epigonen völlig entstellt worden. Hier seien nur zwei charakteristische Beispiele genannt. Hilferding schreibt in seinem Vorwort zum „Finanzkapital": „Wie die Theorie, so bleibt auch die Politik des Marxismus frei von Werturteilen. Es ist deshalb eine, wenn auch intra et extra muros weit verbreitete, so doch falsche Auffassung, Marxismus mit Sozialismus schlechthin zu identifizieren. Denn logisch, nur als wissenschaftliches System betrachtet, also abgesehen von seinen historischen Wirkungen, ist der Marxismus nur eine Theorie der Bewegungsgesetze der Gesellschaft, die die marxistische Geschichtsauffassung allgemein formuliert, während die marxistische Oekonomie sie auf die Epoche der Warenproduktion anwendet . . . . Die Einsicht in die Richtigkeit des Marxismus, ... in die Notwendigkeit des Sozialismus . . . ist keine . . . Anweisung zu praktischem Verhalten." Und in dem gleichen Sinne schreibt Kautsky[167]), die

[164]) Marx, Brief an Ruge von 1843, Deutsch-französische Jahrbücher 1844.
[165]) Komm. Manifest, Abschnitt II.
[166]) Marx-Engels, Die heilige Familie, Gesamtausgabe I/3, S. 206/7.
[167]) Die materialistische Geschichtsauffassung II, S. 681.

materialistische Geschichtsauffassung sei „als wissenschaftliche Lehre keineswegs an das Proletariat gebunden", vielmehr eine „rein wisenschaftliche Lehre", die nur insofern proletarisch sei, als sie fast nur in den Kreisen des Proletariats und seiner intellektuellen Vertreter anerkannt werde. In solchen Auffassungen — die keineswegs vereinzelt dastehen, sondern von zwei „prominenten" Marxisten vertreten werden, — zeigt sich die völlige Verkennung der Marxschen Dialektik. Der Marxismus hört hier auf, eine „ihrem Wesen nach kritische und revolutionäre Methode" zu sein, sondern wird eine betrachtende, von der Praxis getrennte Wissenschaft, nicht mehr bestimmt, die Welt zu verändern, sondern sie zu interpretieren. Der so „wissenschaftlich" aussehende Vulgär-Marxismus, der das „Hineinwachsen" in den Sozialismus und die Notwendigkeit seines Eintretens unabhängig vom menschlichen Willen so überzeugend und beruhigend für das Philisterherz manches Arbeiters nachzuweisen wußte, ist in Wirklichkeit so unwissenschaftlich wie möglich und nur eine Entstellung der Marxschen Theorie. Das grundlegende Mißverständnis, das solchen Anschauungen zugrunde liegt, ist die Trennung des Bewußtseins von seinem Gegenstande, damit auch der Theorie von der Praxis. Diese Trennung beruht darauf, daß der dingliche Schein der kapitalistischen Produktionsverhältnisse nicht durchschaut wird, so daß der Mensch ihnen als gewissermaßen natürlichen Verhältnissen gegenübersteht, statt daß sie als menschliche Verhältnisse erkannt werden.

Nur die Erkenntnis des humanistischen Charakters der Marxschen Theorie ermöglicht es, die konkrete Anwendung der Dialektik in diesen Fragen durch Marx zu erkennen. Die Erfassung des gesellschaftlichen Menschen als Subjekt-Objekt der Erkenntnis, die Erfassung des Seins als menschliches Sein und des Bewußtseins als bewußtes Sein — das ist jener Schritt, der den Marxismus zu einer umwälzenden Theorie macht. Bereits Vico versucht Erkennen und Verändern zusammenzubringen, wenn er schreibt, daß die Menschen die gesellschaftliche Welt darum zu erkennen vermögen, weil sie sie selbst geschaffen haben[168]). Durch das Hineinstellen des menschlichen Bewußtseins in die menschliche Wirklichkeit hat Marx aufgezeigt, daß die Erkenntnis bereits eine Veränderung der Wirklichkeit bedeutet. Ist so die Theorie praktisch geworden, so ist umgekehrt die Praxis bewußt geworden. Die Bahn ist frei für wirkliche Erkenntnis und mit ihr zusammenhängende Veränderung des gesellschaftlichen Lebens. „Das gesellschaftliche Leben", sagt Marx[169]), „ist wesentlich praktisch. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus verleiten, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Praxis."

---

[168]) Vico, Grundzüge . . ., S. 176 und 851.
[169]) 8. These über Feuerbach.

3. Kapitel

Die Entstellung der Frage bei den Marx-Epigonen

a) Die Marxsche Fragestellung und die Epigonen.

Der Grundgedanke, auf dem diese Arbeit beruht, ist die Auffassung des Marxismus als Humanismus, eine Auffassung, die Marx in seinen Jugendschriften, in denen er die „Ideologie" vernehmlich kritisiert, entwickelt und in der „Kritik der Oekonomie" konkret durchgeführt hat. Diese Auffassung leitete die Darstellung, die in dieser Arbeit von der Marxschen Behandlung des Verhältnisses von Bewußtsein und Sein gegeben wurde. In der Kritik Hegels vollzieht Marx den ersten Schritt: das Bewußtsein wird als menschliches Bewußtsein erkannt und in die Wirklichkeit hineingestellt. Die Kritik Feuerbachs bedeutet den zweiten Schritt: die Wirklichkeit wird als menschlich-gesellschaftlich, nicht mehr als abstrakt-natürlich erkannt. Die nähere Betrachtung der gesellschaftlichen Wirklichkeit führt zur methodischen Gliederung in ihre Elemente ökonomische Basis, juristisch-politischer und ideologischer Ueberbau. Diese Elemente werden in ihrer Veränderung und Bewegung, in ihrer Wechselwirkung aufeinander — unter besonderer Hervorhebung des grundlegenden ökonomischen Faktors — und als Teile der gesellschaftlichen Totalität behandelt. Hier zeigt sich konkret die Bedeutung der Auffassung des Bewußtseins als des bewußten Seins. Die Einheit von Subjekt und Objekt der Erkenntnis, von Bewußtsein und Sein findet ihren Ausdruck in der Einheit von Theorie und Praxis, in der Verbindung von Marxismus und Arbeiterbewegung, in der Erkenntnis der Theorie als Ausdruck der praktisch-kritischen Tätigkeit des Proletariats und als „ihrem Wesen nach kritische und revolutionäre" Theorie, die zur praktischen Aufhebung des Gegenstandes führt, den sie theoretisch kritisiert hat, zur Umwälzung der bestehenden Verhältnisse.

Die positive Darstellung dieses Gedankenganges soll nun ergänzt werden durch die Kritik anderer Darstellungen desselben Problems. Eine Schwierigkeit jeder Darstellung des historischen Materialismus besteht bekanntlich darin, daß Marx und Engels ihre Gedanken darüber niemals zusammenhängend veröffentlicht haben. Man muß ihre Ansichten aus einer großen Zahl von Schriften und Briefen zusammensuchen, ohne daß man dadurch ein vollständiges Bild der materialistischen Geschichtsauffassung gewinnt, wenn man nicht mit der dialektischen Methode an diesen Stoff herangeht und in dem Geiste seiner Urheber fortentwickelt. Aber auch die materialistische Dialektik ist von Engels und Marx nur in gelegentlichen Bemerkungen behandelt worden, und ihre sinngemäße Anwendung setzt daher voraus, daß die Art erfaßt wird, wie die beiden Begründer der materialistischen Geschichtsauffassung sie in

ihren Schriften, besonders im „Kapital", konkret angewandt haben. Eine Darstellung der Probleme des historischen Materialismus ist daher eine Aufgabe, die nicht durch philologisch getreue Wiedergabe von Zitaten zu lösen ist, sondern eine selbständige Bearbeitung der Frage mit Hilfe der Marxschen Methode verlangt. Diese Aufgabe ist nur von den Schülern Marx' übernommen worden. Die Darstellungen von Kritikern des Marxismus, selbst wenn sie Wesentliches sagen, bedienen sich durchweg nicht der Marxschen materialistisch-dialektischen Methode, werfen sie sogar vielfach als „bloßes Hocus-Pocus", „metaphysisches Spinngewebe"[170]) beiseite. Unsere Kritik kann sich daher auf die Darstellungen aus dem marxistischen Lager beschränken, die sämtlich zugleich eine Weiterentwicklung der Marxschen Theorie bedeuten. Die revisionistischen Sozialisten (Bernstein, De Man), die sich völlig auf den Boden der bürgerlichen Kritik stellen, können aus dem gleichen Grunde wie diese hier nicht näher behandelt werden.

Freilich soll hier nicht die gesamte marxistische Literatur über den historischen Materialismus kritisiert werden. Die Darstellung beschränkt sich auf die Besprechung der drei repräsentativen Richtungen, die sich im marxistischen Lager entwickelt haben und die alle wesentlichen Theoretiker, die zu dieser Frage Stellung genommen haben, umfassen. Zunächst muß die Auffassung Karl Kautskys besprochen werden, der als repräsentativer Theoretiker der gesamten Sozialdemokratie der Vorkriegszeit einer ganzen Generation von Marxisten die Marx-Engelschen Theorien vermittelt hat. Von ihm leiten sich die beiden andern Richtungen ab. Die eine ist die von Plechanow begründete, durch Lenin in der Kommunistischen Internationale zur Herrschaft gebrachte Richtung, die in der Nachkriegszeit inner- und außerhalb Rußlands einen großen Aufschwung genommen hat. Die andere ist die Richtung, die Marx mit Kantischen Theorien „kritisch" ergänzen will. Dieser Richtung gehören vor allem die Theoretiker Braunthal, Woltmann, Vorländer an; sie soll in der Gestalt ihres führenden und der Marxschen Lehre am nächsten stehenden Vertreters Max Adler kritisiert werden.

Alle diese Richtungen weisen trotz aller theoretischen und politischen Unterschiede einen gemeinsamen Zug auf: das Verlassen der Marxschen Dialektik führt sie zu einer Verkennung des humanistischen Charakters der Marxschen Theorie — mögen sie einer Erkenntnis auch noch so nahe kommen, wie Max Adler gelegentlich. Und das Kennzeichen für die Entstellung der Marxschen Lösung des Problems von Bewußtsein und Sein ist übereinstimmend bei allen Richtungen, daß Theorie und Praxis keine wirkliche Einheit bilden, daß das Bewußtsein von seinem Gegenstande wie die Theorie von der Praxis getrennt ist. Alle drei Richtungen

[170]) Masaryk, a. a. O., S. 45.

bekämpfen sich, teilweise sogar erbittert. Es sind dies Kämpfe von Epigonen, die nicht auf der gleichen theoretischen Höhe stehen wie die Begründer der Lehre, um deren Auslegung und Fortentwicklung sie streiten.

b) Kautskys Aufhebung der Dialektik

Karl Kautsky hat sein Buch „Die materialistische Geschichtsauffassung“[171]) erst zu einer Zeit geschrieben, als er nicht mehr allgemein als der maßgebende Theoretiker des Marxismus anerkannt war. Nichtsdestoweniger kann es immer noch als repräsentativ für die Auffassungen der II. Internationale und ihrer Theoretiker in der Gegenwart wie in der Vorkriegszeit gelten. Die berechtigte Beachtung, die dieses umfangreiche Werk gefunden hat, kommt in der großen Zahl ausführlicher Kritiken aus dem marxistischen Lager zum Ausdruck[172]). Unter diesen Besprechungen ist die von Karl Korsch[173]) so gründlich, erschöpfend und zutreffend, daß der Verfasser sich darauf beschränken kann, Kautskys Buch nur kurz in den Punkten zu kritisieren, die für den hier entwickelten Gedankengang wesentlich sind.

Der entscheidende Umstand, der Kautsky die Marxsche Theorie verkennen läßt, ist die Aufhebung der Marxschen Dialektik. Aus einer „ihrem Wesen nach kritischen und revolutionären Methode“ wird sie bei Kautsky zu einem Schema der Entwicklung[174]), gegen das er „gerade nach erfolgter materialistischer Umstülpung sehr große Bedenken“ erhebt[175]). Sie zeigt sich dann als e i n — nicht d a s — sehr allgemeines Entwicklungsgesetz in Natur und Geschichte[176]) und wird schließlich nach der Feststellung, daß der menschliche Geist konservativ ist und nur von der Umwelt revolutioniert werden kann[177]), zum Prinzip der „Anpassung der Gedanken an die Tatsachen“ und zur „Anpassung der Gedanken aneinander[178]). Damit schließt Kautskys Abschnitt über Dialektik, nicht ohne daß er gegen die „idealistischen“ Illustrationen von Engel zur Dialektik polemisiert hat[179]). Die dialektische Beziehung von Bewußtsein und Sein, die „zwar unterschieden, aber zugleich

---

[171]) 1. Bd.: Natur und Gesellschaft. 2. Bd.: Der Staat und die Entwicklung der Menschheit. Berlin 1927.

[172]) Als wichtigste seien genannt: Braunthal, Die Gesellschaft 1928/1. Korsch, Grünbergs Archiv XIV. Meusel, Weltwirtsch. Archiv XXXVII/2. Nowikow, Die Komm. Intern. IX. Paschukanis, Unter dem Banner des Marxismus II. Rappaport, Internationale Pressekorr. VIII. Ronai, Der Kampf XXI. Schiffrin, Die Gesellschaft 1929/II.

[173]) Die materialistische Geschichtsauffassung. Eine Auseinandersetzung mit Karl Kautsky. Leipzig 1929.

[174]) A. a. O. I, S. 129, 134.

[175]) Ebenda S. 134.

[176]) Ebenda S. 135.

[177]) Ebenda S. 144.

[178]) Ebenda S. 148.

[179]) Ebenda S. 131/34.

in Einheit miteinander" sind (Marx), existiert für ihn ebensowenig wie die dialektische Beziehung zwischen Theorie und Praxis. So kann es nicht wundernehmen, daß bei Kautsky die Entwicklung vor allem natürliche Entwicklung ist, für die seine materialistische Geschichtsauffassung gelten soll, anstelle des Marxschen Humanismus.

Die Erweiterung der materialistischen Geschichtsauffassung, bis sich ihr Gebiet mit dem der Biologie berührt, erscheint Kautsky als seine eigentliche Aufgabe[180]). Er untersucht, „ob die Entwicklung der menschlichen Gesellschaften mit der der tierischen und pflanzlichen Arten nicht innerlich zusammenhänge, so daß die Geschichte der Menschheit nur einen Spezialfall der Geschichte der Lebewesen bildet, mit eigenartigen Gesetzen der belebten Natur". Und er kommt zu dem Schluß, daß es ein gemeinsames Gesetz gibt, dem menschliche wie tierische und pflanzliche Entwicklung unterworfen sind, des Inhalts, „daß jede Veränderung der Gesellschaften wie der Arten zurückzuführen ist auf eine Veränderung der Umwelt"[181]). Bei Marx und Engels bildet die Natur nur die Grundlage für das gesellschaftliche Leben[182]), und ihre materialistisch-dialektische Geschichtsauffassung findet erst in der geschichtlichen Entwicklung ihr eigentliches Anwendungsgebiet[183]). Kautskys naturalistischer Materialismus ist dieser Theorie gerade entgegengesetzt. Und auf den oben angeführten Satz Kautskys über die Bestimmung der Entwicklung durch den Einfluß der Umwelt trifft durchaus die Kritik zu, die Marx gegen den anschauenden, undialektischen Materialismus in der dritten These über Feuerbach richtet: „Die materialistische Lehre, daß die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Menschen also Produkte anderer Umstände und geänderter Erziehung sind, vergißt, daß die Umstände eben von den Menschen verändert werden . . . Das Zusammenfallen des Aenderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit kann nur als umwälzende Praxis gefaßt und rationell verstanden werden."

Aber von dieser umwälzenden Praxis ist Kautsky weit entfernt. Die Folge seines unhumanistischen, naturalistischen Materialismus ist, daß er „Geist und Materie" einander gegenübertreten läßt[184]) und so Bewußtsein und Sein völlig voneinander trennt. Daran ändert nichts, daß er beide in eine äußerliche „Wechselwirkung" miteinander treten läßt. Die Marxsche Einheit von Denken und Sein, die vom Bestehen des menschlichen Bewußtseins in der menschlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit ausgeht, kann mit der naturwissenschaftlich-materialistischen Konzeption Kautskys

---

180) A. a. O. II, S. 630.
181) Ebenda S. 630/1.
182) Vgl. oben S. 26/30 und die dort angeführten Zitate.
183) Korsch, a. a. O., S. 23.
184) Kautsky, a. a. O. I, S. 791.

natürlich nicht erfaßt werden. Dieser philosophische Dualismus, der mit Kautskys naturwissenschaftlichem Materialismus selbst in Widerspruch steht, wird auch durch die Bemerkung nicht entfernt, daß es „einen Geist an sich, unabhängig von bestimmen Körpern nicht gibt", und daß zu der als „Materie" bezeichneten Umwelt „auch gesellschaftliche, also geistige Zusammenhänge zwischen denkenden Menschen gehören"[185]). Wie weit ist das von der Marxschen Auffassung entfernt, das Bewußtsein sei nichts anderes als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen sei ihr wirklicher Lebensprozeß!

Wenn man schließlich Kautskys Auffassung von dem Verhältnis zwischen Theorie und Praxis[186]) mit der Marxschen Einheit beider vergleicht, so ergibt sich, daß Kautsky diese Einheit, die Marx in den Thesen über Feuerbach so prägnant dargestellt hat, überhaupt nicht erwähnt. Ueber das Verhältnis von Erkennen und Handeln erfährt man statt dessen, daß der menschliche Organismus, um zweckmäßig handeln zu können, vor allem die Dinge der Umwelt unterscheiden können muß[187]). Die Einheit von Theorie und Praxis reduziert sich darauf, daß die Erkenntnis der bisherigen Geschichte die Menschen lehren kann, die weitere Geschichte zu machen[188]). Im übrigen hat die materialistische Geschichtsauffassung die Hauptaufgabe, eine wissenschaftliche Erkenntnis zu liefern, die es den Menschen ermöglicht, „sich in der sie umgebenden und sie bedrängenden Umwelt zurechtzufinden"[189]). Es ist kaum möglich, einen krasseren Gegensatz zu finden zu der letzten These Marx' über Feuerbach, es käme nicht darauf an, die Welt (untätig) zu interpretieren, sondern sie (bewußt) zu verändern.

c) Lenins metaphysischer Materialismus.

Lenins und der Leninisten Auffassung[190]) ist von Kautskys Anschauung nicht allzu weit entfernt. Auch Lenins Ausgangspunkt ist

---

185) Ebenda. Hier zeigt sich, daß das, was Kautsky unter „Materialismus" versteht, richtiger mit „Realismus" zu bezeichnen wäre. (Vgl. Adler, a. a. O. I, S. 110/13.)
186) 1. Buch, 4. Abschnitt.
187) A. a. O. I, S. 111.
188) A. a. O. II, S. 845.
189) A. a. O. II, S. 844/5.
190) Vgl. hierzu Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, sämtl. Wk. Bd. 13. Lenin, aus dem philosophischen Nachlaß. Exzerpte und Randglossen, herausgegeben und eingel. von W. Adoratskij. Marxist. Bibl. Bd. 23. (1932), ferner folgende Bücher der Leninschüler: Adoratskij, Dialecticel Materialism. An introduction into Marxism-Leninism (1934). Bucharin, Theorie des historischen Materialismus (1922). Deborin, Lenin, der kämpfende Materialist. (1924). R. Haus, Hegel oder Marx (1931). Luppol, Lenin und die Philosophie. Marxist. Biblioth. Bd. 15. Raphael, Zur Erkenntnistheorie der konkreten Dialektik (1934). W. Adoratskij, Marxismus-Leninismus und Dialektik, Unter dem Banner des Marxismus, V.

nicht die menschliche Gesellschaft, sondern die Natur. Der historische Materialismus ist bei ihm ein Sonderfall des philosophischen Materialismus. „Der Materialismus überhaupt erkennt das objektive, reale Sein (die Materie) unabhängig vom Bewußtsein, der Empfindung, der Erfahrung usw. der Menschheit an. Der historische Materialismus erkennt das gesellschaftliche Sein unabhängig vom gesellschaftlichen Bewußtsein der Menschheit an"[191]). Während Marx von der „sozialen Materie" ausgeht, d. h. von den gesellschaftlichen Verhältnissen, geht Lenin von der Existenz der Materie im philosophischen Sinne aus. „Der Materialismus nimmt in vollem Einklang mit der Naturwissenschaft als das ursprünglich Gegebene die Materie und als das Sekundäre Bewußtsein, Denken, Empfindung an"[192]). Hiermit drückt sich der schönste metaphysische Materialismus aus, den Hegel in der „Phänomenologie des Geistes"[193]) als die andere Seite des von Lenin lebhaft bekämpften Theismus bezeichnet. Und Marx, der in der „Heiligen Familie"[194]) diese Hegelsche Bemerkung zustimmend zitiert, verurteilt an einer anderen Stelle derselben Schrift Lenins Standpunkt mit der Feststellung, daß die spekulative und jede andere Metaphysik für immer „dem mit dem Humanismus zusammenfallenden (dialektischen F. J.) Materialismus unterliegen" werde[195]).

Ist die Materie einmal als Grundlage der Theorie Lenins anerkannt, so verliert das Bewußtsein seine Wirklichkeit und wird zu einer Eigenschaft der Materie, zum bloßen Reflex und Abbild der allein wirklichen Materie. Lenin sieht mit Diderot die „Empfindung als eine der Eigenschaften der sich bewegenden Materie" an[196]). „Empfindung, Gedanke, Bewußtsein sind die höchsten Produkte der in bestimmter Weise organisierten Materie"[197]). „Unsere Empfindungen, unser Bewußtsein sind nur das Abbild der Außenwelt, und es ist selbstverständlich, daß ein Abbild nicht ohne das Abgebildete existieren kann, das Abgebildete aber unabhängig von dem Abbildenden selbst"[198]). Aus dem „bewußten Sein" bei Marx wird das Bewußtsein hier zu einer Eigenschaft, zu einem Reflex, einem bloßen Abbild der Materie.

Da das Sein bei Lenin nicht mehr das menschliche geschichtlich-gesellschaftliche Sein ist, kann auch das Bewußtsein nicht mehr „in Einheit mit ihm" sein. Lenins naturalistisch-metaphysischer Materialismus führt so zu einer absoluten Trennung von Bewußtsein und Sein. So kommt er zu einer Erkenntnistheorie, die

---

[191]) Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, S. 332.
[192]) A. a. O., S. 27.
[193]) S. 420/22.
[194]) Gesamtausgabe I/3, S. 309.
[195]) Ebenda S. 301.
[196]) Lenin, a. a. O., S. 20.
[197]) Ebenda S. 37.
[198]) Ebenda S. 53.

sich mit dem Verhältnis von Subjekt und Objekt der Erkenntnis beschäftigt und dabei noch hinter Hegels idealistischer Einheit beider in den absoluten Dualismus von Denken und Sein, Geist und Materie zurückfällt[199]). Es gibt eine absolute Warheit, der wir uns in einem „grundsätzlich widerspruchslos fortschreitenden, evolutionären, unendlichen Prozeß“[200]) nähern[201]).

Wie wenig Lenin die Einheit von Bewußtsein und Sein im Menschen sieht, geht besonders deutlich aus folgender Bemerkung hervor: „Das Bewußtsein spiegelt überhaupt das Sein wider, — das ist die allgemeine These des gesamten Materialismus. Es geht nicht an, ihren untrennbaren Zusammenhang mit der These des historischen Materialismus: das gesellschaftliche Bewußtsein spiegelt das gesellschaftliche Sein wider, nicht zu sehen“[202]). Hier ist zunächst die Abbildtheorie Lenins, die Bewußtsein und Gegenstand einander gegenüberstellt, sehr klar ausgedrückt. Vor allem aber ist der Begriff „gesellschaftliches Bewußtsein“, den Lenin dem Marxschen „gesellschaftlichen Sein“ nicht nur an diesem Orte gegenüberstellt, sehr aufschlußreich. Da in diesem Zusammenhang nicht anzunehmen ist, daß Lenin hier mit den Ausdrücken „Bewußtsein“ und „gesellschaftliches Bewußtsein“ individuelles und gesellschaftliches Denken einander gegenüberstellen will, so bleibt nur die Annahme übrig, daß „gesellschaftliches“ nichts anderes als menschliches Bewußtsein bedeuten soll. Das Bewußtsein, das das „Sein überhaupt“ widerspiegelt, kann demnach nur ein außermenschliches Bewußtsein, eine Art „reine Idee“, das Hegelsche „Selbstbewußtsein“ sein. Eine derartige Konsequenz liegt Lenin natürlich durchaus fern; das kleine Beispiel zeigt aber, wohin die durchaus undialektische Verbindung des dialektisch-gesellschaftlichen, „mit dem Humanismus zusammenfallenden“ Materialismus von Marx mit dem metaphysisch-naturalistischen Materialismus führen kann.

Natürlich kann eine solche Lehre auch nicht das Ergebnis der Marxschen Theorie: die Einheit von Theorie und Praxis haben. Nach Luppol[203]) bedeutet die Einheit von Theorie und Praxis eine bewußte, d. h. theoretisch verarbeitete Praxis und eine Theorie, die in die Praxis umgesetzt wird. Und der getreue Lenin-Interpret Deborin schreibt[204]): „Die wirkliche Einheit von Theorie und Praxis wird verwirklicht durch die praktische Veränderung der Wirklichkeit, durch die revolutionäre Bewegung, die sich auf die theoretisch entdeckten Entwicklungsgesetze der Wirklichkeit

---

[199]) Vgl. dazu Korsch, Marxismus und Philosophie, S. 35/6.
[200]) Korsch, a. a. O., S. 37.
[201]) Lenin, a. a. O., S. 123/4, 145.
[202]) Lenin, a. a. O., S. 329.
[203]) Lenin und die Philosophie, S. 11.
[204]) Lukács und seine Kritik des Marxismus, Arbeiterliteratur 1924, Heft 10, S. 640.

stützt." Diese Vorstellung zeigt deutlich den kontemplativen Charakter der Theorie, deren Beziehung zur Praxis darin besteht, daß sie „angewandt" werden kann. Ist bei Hilferding und Kautsky die marxistische Theorie nicht notwendig mit der Arbeiterbewegung verbunden, so ist sie bei Lenin eine Theorie, die die Arbeiterbewegung anwenden kann. In beiden Fällen hat sie aufgehört, der bewußte Ausdruck der revolutionären Praxis des Proletariats zu sein, die Theorie, die als Bestandteil der Wirklichkeit diese bereits verändert, indem sie das menschliche Bewußtsein ändert, und die ihren Abschluß findet in der praktischen Umwälzung der theoretisch kritisierten Wirklichkeit.

d) Die „kritische" Ergänzung des Marxismus.

Max Adler, der als der repräsentative und zugleich der dialektischen Auffassung des Marxismus am nächsten kommende Vertreter der Richtung, die den Marxismus „erkenntniskritisch unterbauen" will, hier behandelt werden soll, nähert sich der hier vertretenen Auffassung mehr als Kautsky und die Leninisten. Auf die philosophische Begründung seines Standpunkts soll hier nicht näher eingegangen werden, soweit sie sich nicht unmittelbar mit dem hier behandelten Problem Bewußtsein und Sein beschäftigt. So kann auch seine Kritik des naturalistisch-metaphysischen Materialismus bei Lenin und bei Kautsky hier nur insofern gewürdigt werden, als Adler richtig erkennt, daß der Marxismus mit dieser Art von philosophischem Materialismus nichts zu tun hat und seinen Gegenstand in der Gesellschaft findet, nicht in der Natur[205]).

Indem Adler die „Vermenschlichung der ökonomischen Verhältnisse" durch die Marxsche Theorie feststellt[206]), kommt er der humanistischen Lösung der Frage nach dem Verhältnis von Bewußtsein und Sein ganz nahe. Aber sein kantianischer, kritisch-idealistischer Standpunkt hindert ihn, die Dialektik dieser Beziehung zu erkennen, Er ist gezwungen, zwischen Denken und Sein eine scharfe Trennungslinie zu ziehen, die sich darin äußert, daß er die Dialektik „als bloße Methode des Denkens" von d e r Dialektik trennt, die „eine reale Gegensätzlichkeit im Sein der Dinge selbst" bedeutet[207]). Und während Engels diese beiden Formen der Dialektik „zwei Reihen von Gesetzen" nennt[208]), „die der Sache nach identisch" sind, schlägt Adler vor, die zweite Art der Dialektik als „Antagonismus" zu bezeichnen. Um diesen durchaus undialektischen Gegensatz zwischen Bewußtsein und Sein in eine dialektische Wechselbeziehung zu verwandeln, ist Adler nun gezwungen, diese Wechselwirkung — innerhalb des Bewußtseins zu suchen.

---

[205]) Adler, Lehrbuch d. materialistischen Geschichtsauffassung, I, Kap. 6—8.
[206]) A. a. O. I, S. 156/7.
[207]) Ebenda S. 37.
[208]) Ludwig Feuerbach, S. 51.

Dies geschieht, indem er feststellt, daß die ökonomischen Verhältnisse als menschliche Verhältnisse zugleich auch geistige Verhältnisse sind[209]), und sie daraufhin zu nur geistigen Verhältnissen macht: „Die Oekonomie ist ebenso etwas Geistiges wie die Ideologie. Sie ist nur ein anderes Geistiges“[210]).

Nachdem dies gelungen ist, wird das gesellschaftliche Sein „vergeistet“, was ja nur konsequent ist, nachdem seine Grundlage als geistig erkannt ist. Diese „Vergeistung“ geschieht folgendermaßen: „Dieses gesellschaftliche Sein“, schreibt Adler mit Recht[211]), „ist aber natürlich etwas anderes als das bloße Natursein der Dinge. Und so ist bei Marx das Bewußtsein von allem Anfang an in einen Prozeß eingeschaltet, der eben kein bloßer Naturprozeß mehr ist, sondern eben ein gesellschaftlicher Prozeß. Dieser letztere ist aber unmöglich ohne die zweckbewußte Tätigkeit von Menschen“, — woraus überraschenderweise gefolgert wird, das Bewußtsein werde „gar nicht von etwas ihm Artfremden bestimmt“, da das gesellschaftliche Sein ja „etwas Geistiges“ sei. So gelangt Adler zur Einheit von Oekonomie und Ideologie, die „in einem geistigen Zusammenhang“[212]) die Einheit des gesellschaftlichen Lebens ausmachen. Die gegenseitige Abhängigkeit dieser beiden Gebiete voneinander ist „die Abhängigkeit des einen Geistigen vom anderen“[213]).

Von der richtigen Feststellung ausgehend, daß in den ökonomischen Verhältnissen auch ein geistiges Element enthalten ist, da es denkende Menschen sind, die diese Verhältnisse eingehen, kommt Adler nur durch einen offenbaren Fehlschluß dazu, diese Verhältnisse als nur geistige zu bezeichnen. Aus der Tatsache, daß der gesellschaftliche Prozeß unmöglich ist „ohne die zweckbewußte Tätigkeit von Menschen“, ergibt sich durchaus nicht, daß dieser soziale Prozeß nur im Bewußtsein bestehe. Ebensowenig einwandfrei wie diese logische Deduktion ist die Art, mit der Adler zu beweisen versucht, daß auch bei Marx und Engels „die ökonomischen Verhältnisse durchaus als geistige Verhältnisse aufgefaßt und bestimmt werden müssen“[214]). Adler bedient sich hier eines Zitats aus der „Deutschen Ideologie“, in dem der Zusammenhang der „Produktion der Ideen“ mit der materiellen Produktion hervorgehoben wird[215]).

Und wenn Marx schließt: „Das Bewußtsein kann nichts anderes sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß“, so kann man unmöglich daraus ent-

---

[209]) Adler, a. a. O. I, S. 157.
[210]) Ebenda S. 168.
[211]) Ebenda S. 94.
[212]) Ebenda S. 168.
[213]) Ebenda S. 168 und entsprechend S. 195.
[214]) Ebenda S. 161.
[215]) Gesamtausgabe I/5, S. 15.

nehmen, daß das Sein etwas nur Geistiges sein sollte. Im übrigen hat sich Marx selbst unmißverständlich gegen eine solche Auffassung ausgesprochen. „Die kommunistischen Arbeiter", sagt er[216]), „wissen, daß Eigentum, Kapital, Geld, Lohnarbeit u. dgl. durchaus keine idellen Hirngespinste, sondern sehr praktische, sehr gegenständliche Erzeugnisse ihrer Selbstentfremdung sind, die also auch auf eine praktische, gegenständliche Weise aufgehoben werden müssen, damit nicht nur im Denken, im Bewußtsein, sondern im massenhaften Sein, im Leben der Mensch zum Menschen werde."

Die Konsequenz von Adlers „vergeistetem" Standpunkt ist, daß seine Theorie rein betrachtend bleibt, nicht praktisch wird. Er beklagt sich über das Zusammenwerfen des wissenschaftlichen Marxismus mit der Politik[217]) und definiert den Marxismus als Wissenschaft, als Soziologie[218]). Das Verhältnis von Wissenschaft und Politik im Marxismus bestimmt er folgendermaßen: der Marxismus will das gesellschaftliche Leben wissenschaftlich erfassen, als „gesellschaftliche Praxis" „von innen heraus durchleuchten"; dadurch erlangt er das Verständnis der Vergangenheit und „für die Zukunft die Erkenntnis der notwendigen Zielsetzung". Politisches Handeln ist ein Resultat dieser Theorie, keineswegs ihre Voraussetzung[219]). Und nachdem Adler theoretisches und praktisches Verhalten kantianisch so säuberlich getrennt hat, wie aus dieser Stellungnahme hervorgeht, nennt er das Ganze „Einheit von Theorie und Praxis"[220]) und sieht den konkreten Ausdruck dieser Einheit in der „Vollziehung der gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeit mit Bewußtsein"[221]). Das Bewußtsein wird hier also nicht als Moment der Wirklichkeit, als „bewußtes Sein" gefaßt, so daß die Veränderung der Bewußtseinsinhalte eine unmittelbar praktische Wirkung hat, sondern als kontemplativ, im Grunde außerhalb dieser Wirklichkeit stehend. Man erkennt eine gesellschaftliche Gesetzmäßigkeit und befolgt sie, statt sich selbst als Teil dieser zu erkennenden Wirklichkeit zu sehen und seine eigenen Handlungen in diese Gesetzmäßigkeit einzubeziehen und diese zu verändern. Für Adler gilt daher, was Marx in der 1. These über Feuerbach sagt: „Die Wirklichkeit, Sinnlichkeit" wird „nur unter der Form des Objekts, der Anschauung gefaßt, nicht aber als menschliche sinnliche Tätigkeit, Praxis" — trotz einer Erwähnung dieses Ausdrucks bei Adler —[222]), „nicht subjektiv". Adler „begreift daher nicht die Bedeutung der ‚revolutionären', der praktisch-kritischen Tätigkeit." Die Kritik Adlers soll abgeschlossen werden durch die Anführung der

---

[216]) Die heilige Familie, Gesamtausgabe I/3, S. 223/4.
[217]) Adler, a. a. O. I, S. 16/7.
[218]) Ebenda S. 38.
[219]) Ebenda S. 19/21.
[220]) Ebenda S. 21.
[221]) Ebenda S. 55/6.
[222]) Ebenda S. 21.

Ansicht, die Marx im „Kommunistischen Manifest“ über das Verhältnis seiner Theorie zur revolutionären Aktion der Arbeiterklasse äußert: „Die theoretischen Sätze der Kommunisten sind nur allgemeine Ausdrücke tatsächlicher Verhältnisse eines existierenden Klassenkampfes, einer unter unseren Augen vor sich gehenden geschichtlichen Bewegung.“

4. Kapitel

Ansätze zur Erneuerung

a) Die Epigonen und die Erneuerung des Marxismus.

Im vorigen Kapitel wurde aufgezeigt, wie die drei wichtigsten theoretischen Richtungen, die sich als marxistisch bezeichnen, die Marxsche Lösung der Frage nach dem Verhältnis von Bewußtsein und Sein entstellt haben. Die eine (Lenin, Kautsky) vernachlässigte die Anwendung des historischen Materialismus auf seinen eigentlichen Bereich, das gesellschaftliche Leben, und machte ihn so unter Verkennung seines humanistischen Charakters zu einem naturalistischen Materialismus. Die andere Art der Entstellung (Adler) äußerte sich in der „Vergeistung“ der materiellen Verhältnisse. Das gemeinsame Ergebnis beider Arten von Entstellung ist die Auffassung des Marxismus als einer wesentlich kontemplativen Theorie, woraus sich dann zugleich die absolute Trennung von Bewußtsein und Sein und die — auch im Wortlaut fast übereinstimmende — Trennung von Theorie und Praxis ergab, die alle drei Richtungen als „orthodoxe“ trotzdem mit dem durchaus nicht zutreffenden Namen der Einheit beider belegten.

Gegenüber diesem theoretischen Niedergang, den die Marxsche Auffassung bei ihren „prominentesten“ Vertretern erlitten hat, nehmen auf dem hier behandelten Gebiet nur zwei Theoretiker Stellung, deren Wiederherstellung des kritisch-revolutionären Charakters der Marxschen Lehre dieser die Möglichkeit einer fruchtbaren Fortentwicklung gibt. Es sind dies Georg Lukács und Karl Korsch[223]). Der eine vertritt eine Richtung, deren Anhänger (Révai, Fogarasi)

[223]) Hier muß noch Antonio Labriola erwähnt werden, der in seinen um die Jahrhundertwende erschienenen Schriften „Socialisme et philosophie“ und „Essays sur la conception matérialiste de l'histoire“ eine ganz vorzügliche Darstellung des dialektisch-humanistischen Charakters des Marximus gibt. So schreibt er über die Einheit von Theorie und Praxis, Subjekt und Objekt folgende treffende, zusammenfassende Bemerkung: „Wir suchen nichts anderes als den theoretischen Ausdruck und die praktische Auslegung der gegebenen Größen, wie sie uns die Prüfung der Entwicklung bietet, die sich unter uns und um uns vollzieht, die ganz in den tatsächlichen Beziehungen des sozialen Lebens enthalten sind, dessen Subjekt und Objekt, dessen Ursache und Zweck wir sind.“ (Zum Gedächtnis des Kommunist. Man., aus „Essais“ übersetzt von Mehring, 1909, S. 5.)

in deutscher Sprache kaum schriftstellerisch hervorgetreten sind und die gegenüber der nicht nur theoretischen, sondern mit sehr praktischen Druckmitteln arbeitenden Bekämpfung ihrer Haltung durch die Kommunistische Internationale kapituliert haben und ihren Standpunkt nicht mehr vertreten[224]). Korsch kann als Vertreter derjenigen politischen Richtung angesehen werden, die, aus der Kommunistischen Internationale hervorgegangen, diese „von links" in ihrem theoretischen und praktischen Opportunismus kritisiert und bekämpft.

Der Ausgangspunkt beider ist die Verteidigung und Wiederherstellung des wirklichen Sinnes der Marxschen Theorie. Beide gelangen dabei durch die Anwendung dieser Lehre zu ihrer Fortentwicklung. Das geschieht bei Korsch durch die Kritik der erstarrten und nur formal marxistischen „Orthodoxie" der herrschenden Richtungen des Marxismus, eine Kritik, die zugleich die Gründe der theoretischen Entartung und die Möglichkeiten ihrer Ueberwindung aufzeigt. Lukács hingegen richtet das Hauptaugenmerk auf die Wiederherstellung der Marxschen Dialektik und entwickelt dabei wesentliche Züge dieser Dialektik, die bei Marx zwar in der praktischen Anwendung in allen seinen Schriften, methodisch behandelt aber fast nirgends zu finden sind und in der Engelsschen Darstellung völlig vernachlässigt worden sind. Durch den Hinweis auf fast allgemein vergessene Grundprobleme, die Marx behandelt hat (Verdinglichung) und deren zentrale Bedeutung die Herausgabe der Marxschen Jugendschriften erst im vollen Licht zeigt, hat er ferner dem Marxismus ein bedeutendes neues Arbeitsfeld (Ideologie-Problem und Verdinglichung) erschlossen.

b) Korschs Kritik der erstarrten „Orthodoxie".

In seinen beiden Schriften „Marxismus und Philosophie"[225]) und „Die materialistische Geschichtsauffassung. Eine Auseinandersetzung mit Karl Kautsky" geht Karl Korsch nach einer eingehenden Darstellung der Entartung der Marxschen Theorie insbesondere bei Kautsky und später — in der zweiten Auflage von „Marxismus und Philosophie" — im „Marxismus-Leninismus" den Gründen dieser Entartung nach. Indem er in der marxistischen Theorie den allgemeinen Ausdruck der konkreten geschichtlichen Bedingungen für die Praxis der Arbeiterklassenbewegung erkennt, gelangt er zu der Feststellung, daß die Rezeption des Marxismus in der internationalen Arbeiterbewegung gegen Ende des 19. Jahr-

---

[224]) Wie weit Lukács selbst noch zu dem steht, was er in „Geschichte und Klassenbewußtsein" geschrieben hat, ist dem Verfasser nicht bekannt; jedenfalls ist er in mündlichen Aeußerungen mehrfach von den vielen „Abweichungen" seines Buches abgerückt.

[225]) Besonders in der antikritischen Einleitung zur zweiten Auflage dieser Schrift 1930.

hunderts eine rein formelle, „ideologische" war, die sich in Wirklichkeit „auch theoretisch immer nur auf einzelne, aus dem Zusammenhang der revolutionären Marxschen Gesamtanschauung herausgetrennte und schon dadurch in ihrer allgemeinen Bedeutung veränderte, obendrein aber meist auch noch in ihrem besonderen Inhalt gefälschte und verstümmelte ökonomische, politische und soziale Theorien bezog"[226]). Und diese rein formelle Rezeption wird dadurch erklärt, daß „die damalige Arbeiterbewegung ... in ihrer wirklichen Praxis auf der jetzigen verbreiterten Basis noch längst nicht wieder jene Höhe ihrer allgemeinen und also auch theoretischen Entwicklung erreicht hatte, die die gesamte revolutionäre Bewegung, und damit auch der Klassenkampf des Proletariats, in der letzten Phase des um die Mitte des Jahrhunderts zum Abschluß gelangten ersten Zyklus der geschichtlichen Entwicklung des Kapitalismus auf der damaligen engeren Basis erreicht hatte"[227]). Was hier über den „Marxismus der zweiten Internationale" gesagt wurde, gilt ebenso für den der dritten, der sich aus dem besonders „orthodoxen" russischen Marxismus der Vorkriegszeit entwickelt hat. Beide Richtungen wie die dritte der Kantianer-Marxisten bilden die „neue geschichtliche Gestalt der proletarischen Klassentheorie", die „aus den veränderten praktischen Bedingungen des Klassenkampfes in einer neuen geschichtlichen Epoche hervorgegangen" ist[228].

Ausgehend von dem Spezialproblem „Marxismus und Philosophie" gelangt Korsch dazu, in der neuen, „dritten Entwicklungsperiode des Marxismus, die seit der Jahrhundertwende begonnen hat und gegenwärtig noch fortdauert"[229]), die Frage nach dem Verhältnis von Bewußtsein und Sein zu behandeln, indem er die „primitiven, vordialektischen und sogar vortranszendentalen Auffassungen"[230]) dieses Verhältnisses, die bei allen genannten Hauptrichtungen des Marxismus herrschen, kritisiert. Er kommt dabei zu Ergebnissen, die den in dieser Arbeit vertretenen Anschauungen entsprechen. Es genügt daher, diese Uebereinstimmung durch Anführung charakteristischer Bemerkungen festzustellen.

Korsch kritisiert[231]) die Leninsche Auffassung, die die „Dialektik einseitig in das Objekt, die Natur und Geschichte" verlegt und „die Erkenntnis dieses objektiven Seins in dem subjektiven Bewußtsein" bezeichnet. Er stellt ihr die materialistische Dialektik von Marx und Engels gegenüber, die die Frage „nach dem Verhältnis zwischen dem gesamten geschichtlichen Sein und allen geschicht-

---

226) Marxismus und Philosophie, S. 13/4.
227) Ebenda S. 19.
228) Ebenda S. 15. Auf diese wichtigen neuen Gedanken Korsch' wird im 7. Kapitel dieser Arbeit in dem Abschnitt „Marxismus als Ideologie" näher eingegangen.
229) Korsch, a. a. O., S. 21.
230) Ebenda S. 26.
231) Ebenda S. 36.

lichen Formen des Bewußtseins" stellt[232]); so erkennt er den humanistischen Charakter der Marxschen Theorie. Er sieht richtig das „Zusammenfallen von Bewußtsein und Wirklichkeit"[233]), das darin besteht, daß das Bewußtsein der Wirklichkeit nicht gegenüber, „sondern als ein realer wirklicher, ‚wenn auch geistig ideller' Teil dieser natürlichen und geschichtlich-gesellschaftlichen Welt mitten darin" steht[234]). Hieraus ergibt sich die Wiederherstellung der Einheit von Theorie und Praxis. Korsch kritisiert die Leninsche „ganz und gar abstrakte Gegenüberstellung einer reinen Theorie, die die Wahrheiten entdeckt, und einer reinen Praxis, die diese endlich gefundenen Wahrheiten auf die Wirklichkeit anwendet"[235]). Dieser Auffassung gegenüber entwickelt Korsch an Hand der Marxschen Thesen über Feuerbach das „Prinzip der neuen, materialistisch-dialektischen Methode": „Theoretische Kritik und praktische Umwälzung, und zwar diese beiden als untrennbar zusammenhängende Aktionen begriffen und beide als Aktionen nicht in irgendeiner abstrakten Bedeutung des Wortes, sondern als konkrete, wirkliche Veränderung der konkreten wirklichen Welt der bürgerlichen Gesellschaft"[236]). Und so kommt Korsch auch zu der Feststellung des notwendigen Zusammenhanges zwischen marxistischer Theorie und Arbeiterbewegung, die er folgendermaßen formuliert: „Die Entstehung der marxistischen Theorie ist, hegelisch-marxisch gesprochen, nur die ‚andere Seite' der Entstehung der realen proletarischen Klassenbewegung; beide Seiten zusammen erst bilden die konkrete Totalität des geschichtlichen Prozesses"[237]).

c) Lukács' dialektischer Humanismus.

Georg Lukács' vielumstrittenes Buch „Geschichte und Klassenbewußtsein"[238]) hat seine Hauptbedeutung in der Darstellung der

---

[232]) Ebenda S. 37.
[233]) Ebenda S. 108/9.
[234]) Ebenda S. 112/13.
[235]) Ebenda S. 37.
[236]) Ebenda S. 114/5.
[237]) Ebenda S. 65.
[238]) Berlin 1923. Vgl. zur Diskussion über Lukács besonders folgende Aufsätze: Am tiefsten ist die Bedeutung des Lukácsschen Standpunktes erfaßt in der Besprechung von J. Révai in Grünbergs Archiv XI. Die Polemik gegen ihn von Seiten der „linientreuen" kommunistischen Kritik wird hauptsächlich geführt von L. Rudas, Orthodoxer Marxismus? und Die Klassenbewußtseinstheorie von Lukács, Arbeiter-Literatur 1924; ferner A. Deborin, Lukács und seine Kritik des Marxismus, ebenda. Vom kantianischen Standpunkt aus S. Marck im ersten Band seines Buches „Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart" S. 119 ff. „Die dialektische Soziologie des Marxismus" und in dem Aufsatz Dialektisches Denken in der Philosophie der Gegenwart, Logos XV. Außerdem Marcuse: Zum Problem der Dialektik, Die Gesellschaft 1930/I, und 1931/II; Georg Lukács, Lenin (1924); Lukács, Besprechung von Wittfogel, Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft, Grünbergs Archiv XI.

Dialektik. Hier kann es — wie alle bisher besprochenen Bücher — nur insofern gewürdigt werden, als es das Problem Bewußtsein-Sein behandelt[239]).

Lukács' Ausgangspunkt ist die Kennzeichnung der materialistischen Dialektik als eine „ihrem Wesen nach kritische und revolutionäre Methode". Die Einheit von Theorie und Praxis, die die Theorie zum „Vehikel der Revolution" macht, kann nur dann eine wirkliche Einheit bedeuten, wenn der Akt des Bewußtwerdens mit dem Handeln so wesentlich verknüpft ist, daß er den entscheidenden Schritt zum praktischen Umwälzungsprozeß bedeutet[240]). Damit dies der Fall ist, ist die dialektische Einheit von Subjekt und Objekt der Erkenntnis im geschichtlichen Prozeß, die Einheit von menschlich-gesellschaftlichem Sein und menschlichem Bewußtsein notwendig; damit werden die scheinbar von Menschen unabhängigen Naturgesetze der Oekonomie als dinglicher Schein enthüllt, und die gesellschaftliche Wirklichkeit erscheint als menschliche Praxis erkennbar und veränderlich. Diese Bedingung ist erfüllt mit dem Auftreten des Proletariats in der Geschichte[241]). Die Theorie, die diese Einheit von Theorie und Praxis ausspricht[242]), ist „ihrem Wesen nach nichts als der gedankliche Ausdruck des revolutionären Prozesses selbst"[243]). Im Klassenbewußtsein des Proletariats erfüllt das Bewußtein die obengenannte Bedingung. Dieses Klassenbewußtsein durchbricht die kapitalistische „Verdinglichung", erkennt die ökonomischen Faktoren als Beziehungen zwischen Menschen und die Gesellschaft in ihrer konkreten Totalität. Diese volle Erkenntnis der Wirklichkeit befähigt es, seinen eigenen, die Verhältnisse verändernden Platz in dieser Wirklichkeit zu begreifen. Das Klassenbewußtsein gewinnt praktische Gestalt in der revolutionären Partei, der die Rolle zufällt, „Trägerin des Klassenbewußtseins des Proletariats, Gewissen seiner geschichtlichen Sendung zu sein"[244]). In ihr, dem Hebel der gesellschaftlichen Umwälzung, findet die Theorie nun den deutlichsten Ausdruck ihrer praktischen Bedeutung.

Lukács, der den humanistischen Charakter seiner Dialektik deutlich hervorhebt, besonders bei der Entfernung des dinglichen Scheins der gesellschaftlichen Verhältnisse, wird von einem Teil

---

[239]) Die von Lukács in den Mittelpunkt seines Buches gestellte Erscheinung der Verdinglichung wird im 5. Kapitel dieser Arbeit behandelt, die zentrale dialektische Kategorie der konkreten Totalität im 1. Abschn. des 6. Kapitels. Der Frage des Klassenbewußtseins ist das 7. Kapitel gewidmet, in dem die Lukácssche Theorie ausführlich besprochen wird.

[240]) Lukács a. a. O., S. 14.

[241]) Ebenda S. 15.

[242]) Rudas rückt in seiner Kritik (Orthodoxer Marxismus? a. a. O., S. 497) bezeichnenderweise von der „nuptischen Einheit" ab und ersetzt sie durch eine Wechselwirkung, die durchaus der tatsächlichen Trennung beider bei Lenin und seiner Schule entspricht.

[243]) Lukács a. a. O., S. 15.

[244]) Ebenda S. 60.

[245]) Ebenda S. 53.

seiner Kritiker Idealismus vorgeworfen, da er die Dialektik nur auf die Gesellschaft, nicht aber auf die Natur anwende und damit einen bei Marx nicht vorhandenen Trennungsstrich zwischen beide Gebiete ziehe[246]). Das Verhältnis von Natur und Gesellschaft wird von Lukács nirgends zusammenhängend behandelt. Am klarsten drückt er seinen Standpunkt in der folgenden Bemerkung aus: „Für den Marxisten, als geschichtlichen Dialektiker, sind die Natur, sowie alle Formen ihrer theoretischen und praktischen Bewältigung, soziale Kategorien"[247]), nichts Ueber-Gesellschaftliches, Ueber-Geschichtliches. Wenn er damit eine überzeitliche Bedeutung und eine Klassenunabhängigkeit der Ergebnisse der Naturwissenschaft leugnet, so erregt er zwar das Entsetzen seines leninistischen Kritikers Rudas, der darüber jammert, es gäbe nun „kein Werkzeug, um die Objektivität einer Warheit zu konstatieren", — welche objektive Wahrheit bekanntlich bei den Leninisten eine Art „Ding an sich" ist, das von der menschlichen Erkenntnis streng getrennt ist und der man sich in einem unendlichen Annäherungsprozeß der Erkenntnis nähert[248]); andererseits ist er dabei durchaus im Einklang mit Marx und Engels, die die Leninsche Trennung von Bewußtsein und Sein nicht billigen und die Natur als „vergesellschaftete" Natur, die durch den Menschen modifiziert wird, auffassen[249]).

Immerhin ist dieser Vorwurf insofern berechtigt, als Lukács gelegentlich aus der dialektischen Methode Schlüsse auf die konkrete Gestaltung der Wirklichkeit zieht, statt umgekehrt in der Methode nur den abstrakten Ausdruck dieser Wirklichkeit zu sehen.

Auch Lukács wendet sich scharf gegen die Abbildtheorie[250]), in der sich die Dualität von Bewußtsein und Wirklichkeit, Denken und Sein theoretisch objektiviert. Sie ist Ausdruck des bürgerlichen, verdinglichten Bewußtseins, das die Wirklichkeit in dem dinghaften Schein ihrer Oberfläche zu erkennen glaubt, auf der menschliche Beziehungen als solche der Dinge zueinander erscheinen. Die Starrheit dieses objektiven Scheins der kapitalistischen Welt läßt die Wirklichkeit in einzelne Objekte zerfallen, denen das Bewußtsein unabhängig gegenüberzustehen scheint.

Hier zeigt sich die eigentlich fruchtbare Bedeutung des Humanismus bei Lukács; in der Auflösung der Verdinglichung, der „Selbstentfremdung des Menschen" (Marx), dieser zentralen Kategorie des Bewußtseins im Kapitalismus, der Grundlage der Ideologien. Die Aufhebung dieser Verdinglichung stellt das proletarische Klassenbewußtsein dar. Diese Probleme sollen im zweiten Teil dieser Arbeit behandelt werden.

---

[246]) Rudas, a. a. O., S. 644.
[247]) Lukács, Kritik des Buches von Wittfogel, Grünbergs Archiv XI, S. 226.
[248]) Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, S. 114, 123, 124, 145 usw.
[249]) Vgl. dazu oben 26—30.
[250]) Lukács, a. a. O., S. 218 ff.

2. Teil. Falsches und richtiges Bewußtsein

5. Kapitel

Die Verdinglichung

a) Die Selbstentfremdung des Menschen.

Im 2. Kapitel dieser Arbeit ist die zentrale Bedeutung der Arbeitsteilung im System des historischen Materialismus bereits hervorgehoben worden. Erst die Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit ermöglichte die Existenz eines Bewußtseins, das sich von den materiellen Tatsachen unabhängig dünkte. Die Ideologie, d. h. das falsche Bewußtsein, verdankt diesem Umstand ihre Entstehung. Diese Frage des falschen Bewußtseins soll uns nun näher beschäftigen. Es soll hier im einzelnen verfolgt werden, wie das Problem einer ganzen wissenschaftlichen Disziplin, der Wissenssoziologie, zustande kommt: die Tatsache, daß die kapitalistischen Verhältnisse dem Betrachter nicht in ihrer wirklichen Gestalt, sondern in verhüllter Form erscheinen. Erst aus diesem Umstand ergibt sich die Möglichkeit verschiedener wissenschaftlicher Auffassungen und Erklärungen der gesellschaftlichen Wirklichkeit im Kapitalismus, seiner Oekonomie, seines Staates, seiner kulturellen Erscheinungen.

Alle bisherige Arbeitsteilung muß als naturwüchsig bezeichnet werden, d. h. unabhängig vom Wollen der Menschen gewachsen, ohne von ihnen bewußt geregelt und beherrscht zu werden. Diese naturwüchsige Teilung der Arbeit bringt es mit sich, daß die besonderen und die gemeinsamen Interessen der Gesellschaftsmitglieder auseinander fallen, daß die Verteilung der Tätigkeit nicht freiwillig sondern durch vom Menschen anscheinend unabhängige Umstände bestimmt ist. So wird die eigene Tat des Menschen ihm zu einer fremden, ihm gegenüberstehenden Macht, die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht[1]).

Die Produktionsverhältnisse, d. h. die Beziehungen zwischen den Menschen in der Produktion ihres Lebensunterhaltes, erscheinen als übermenschliche, natürliche Verhältnisse, von denen der Mensch abhängt. Jedes Gesellschaftsmitglied hat einen bestimmten ausschließlichen Kreis der Tätigkeit, an den es gebunden ist. Jeder Mensch hat im Rahmen der gesellschaftlichen Gesamtproduktion eine Teiloperation vorzunehmen, ohne einen Ueberblick über den Gesamtzusammenhang der Erzeugung zu haben. Im Ge-

[1]) Die Deutsche Ideologie, Gesamtausgabe I/5, S. 16.

gensatz zur kommunistischen Produktionsweise, in der das Ergebnis der Gesamtproduktion von vornherein geplant ist, ist auf allen bisherigen Produktionsstufen das Gesamtergebnis der gesellschaftlichen Erzeugung nicht im Voraus berechnet und berechenbar. Die Uebereinstimmung zwischen den Bedürfnissen und dem Verbrauch vollzieht sich im Kapitalismus durch Verbindung von individuellem Angebot und individueller Nachfrage auf dem Markt, der beide nachträglich zum Ausgleich bringt. Dieser Ausgleich muß dann häufig in der wenig rationellen Form der Krise erfolgen. Es ist deutlich, daß bei einer solchen Form der Arbeitsteilung der einzelne Produzent keinen Ueberblick über den Gesamtprozeß und über seine Funktionen in ihm haben kann. So muß die Wirtschaftskrise auf ihn wie eine Art Naturkatastrophe wirken, nicht aber als Resultat menschlicher Handlungen, denen er geneigt ist, zunächst einmal eine gewisse Rationalität zuzusprechen. Diese Rationalität aber existiert bisher zwar in der individuellen Tätigkeit, sie bildet jedoch nicht die Grundlage gesellschaftlicher Vorgänge. So ist dem Menschen in allen bisherigen Gesellschaftsformationen seine eigene Tätigkeit fremd geworden, sie erscheint ihm als Werk höherer Mächte, die er im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung verschieden benennt. (Von der Anbetung der Naturgottheiten bis zur Sonnenfleckentheorie, die die Krise erklären soll, ist hier methodisch nur ein kleiner Schritt.) Diese Erscheinung bezeichnen wir mit Marx als die Selbstentfremdung des Menschen oder die Entfremdung der Arbeit.

Alle menschliche Arbeit ist an bestimmte Arbeitsmittel gebunden, und es ist für den Menschen im Gegensatz zum Tier kennzeichnend, daß er diese Produktionsmittel selbst herstellt. Die Produktionsmittel gewinnen im Prozeß der Entwicklung der Arbeitsteilung mehr und mehr den Anschein der ökonomischen Selbständigkeit. Ist in primitiven Produktionsformen die Abhängigkeit der Produktion von ihren Naturbedingungen so groß, daß die Menschen sich diese in der Form von Göttern der Erde, des Feuers, der Fruchtbarkeit usw. vorstellen, so werden mit der Entwicklung der gesellschaftlichen Technik die von den Menschen selbst hergestellten Produktionsmittel zu Gegenständen, die ihrerseits die Menschen zu beherrschen scheinen. Die Maschine, eigentlich Werkzeug in der Hand des Menschen, entwickelt im Kapitalismus ihre ökonomische Eigengesetzlichkeit. Den Bedürfnissen ihrer Verwertung wird die Arbeitsweise der an ihr beschäftigten Menschen angepaßt. Die kapitalistische Marktwirtschaft trennt als entwickelte Form der Warenproduktion den Produzenten von seinem Produkt. Während in allen vorhergehenden Produktionsformen die Produktion für den eigenen Bedarf vorherrschte, ist sie jetzt völlig durch die Warenproduktion, d. h. die Erzeugung für einen zunächst unbekannten Kreis von Abnehmern, verdrängt.

Aber nicht nur Produzent und Verbraucher fallen auseinander, sondern der eigentliche Produzent, der Arbeiter, stellt die Waren nicht auf eigene Rechnung her, sondern für den Besitzer der Produktionsmittel, an denen er bechäftigt ist. Die Teilung der Arbeit hat ihren bisherigen Höhepunkt erreicht. Stand im Feudalismus dem leibeigenen Bauern noch ein eigenes Stück Land mit den notwendigen Geräten als Arbeitsmittel zu, für das er einen Teil seiner Arbeitskraft verwenden konnte, während der andere seinem Herrn zukam, so ist der moderne Arbeiter im Kapitalismus völlig von den Produktionsmitteln getrennt. Er ist gezwungen, seine Arbeitskraft zu verkaufen, um sie — sein einziges Eigentum — an fremden Produktionsmitteln verwerten zu können. Seine Arbeitskraft, d. h. er selbst, wird damit zu einer Ware. „Die Arbeit", schreibt Marx[2]), „produziert nicht nur Waren, sie produziert sich selbst und den Arbeiter als eine Ware, und zwar in dem Verhältnis, in welchem sie überhaupt Waren produziert." Ebenso wie die Arbeitsmittel dem Produzenten fremd sind, ist ihm nun auch das Produkt seiner Arbeit fremd; der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihm als fremdes Wesen, als eine „von dem Produzenten unabhängige Macht gegenüber."[3]). Das Produkt der Arbeit, ihre Fixierung in einem Gegenstand ist ihre Verwirklichung. Sie ist zugleich Entäußerung der Arbeitskraft des Arbeiters, d. h. seine Entwirklichung. Die Aneignung des Arbeitsproduktes, die nicht durch den Arbeiter sondern durch den Kapitalisten erfolgt, bedeutet so eine Entfremdung der Arbeit. „Der Arbeiter legt sein Leben in den Gegenstand, aber nun gehört es nicht mehr ihm sondern dem Gegenstand. Je größer also diese Tätigkeit, umso gegenstandsloser ist der Arbeiter. Was das Produkt seiner Arbeit ist, das ist er nicht. Je größer also dieses Produkt, je weniger ist er selbst. Die Entäußerung des Arbeiters in seinem Produkt hat die Bedeutung, nicht nur, daß seine Arbeit zu einem Gegenstand, zu einer äußeren Existenz wird, sondern daß sie außer ihm, unabhängig, fremd von ihm existiert und eine selbständige Macht ihm gegenüber wird, daß das Leben, das er dem Gegenstand verliehen hat, ihm feindlich und fremd gegenüber tritt"[4]).

Diese Entfremdung der Arbeit zeigt sich in verschiedenen Formen. Zunächst ist das Arbeitsprodukt ein dem Arbeiter fremder, ihn beherrschender Gegenstand. Nicht er beherrscht die Maschine, sondern das Kapital, d. h. das ökonomische Wesen dieser Maschine, beherscht ihn. So muß das Kapital, dieses gesellschaftliche Produktionsverhältnis, ihm als eine fremde, gewissermaßen natürliche Macht erscheinen. Die Entfremdung der Arbeit äußert sich ferner darin, daß die Arbeit dem Arbeiter nicht ein natürliches Bedürfnis

---

[2]) Gesamtausgabe I/3, S. 82 f.
[3]) Marx, ebenda.
[4]) Marx, ebenda S. 83.

ist, dem er sich freiwillig unterzieht, sondern nur ein Mittel, um seine Lebensbedürfnisse zu befriedigen. „Seine Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern gezwungen, Zwangsarbeit; . . . ihre Fremdheit tritt darin rein hervor, daß, sobald kein physischer oder sonstiger Zwang existiert, die Arbeit als eine Pest geflohen wird“[5]). „Die Arbeit ist dem Arbeiter insofern äußerlich, weil sie nicht sein eigen ist, sondern einem anderen gehört. Sie ist der Verlust seiner selbst“[6]).

Da die Produktion Ausdruck des gesellschaftlichen Lebens der Menschen, das Produkt daher die Vergegenständlichung dieses gesellschaftlichen Daseins ist, wirkt sich die Entfremdung der Arbeit in einer Entfremdung des Menschen vom Menschen aus. Das gesellschaftliche Leben wird dem Menschen zum bloßen Mittel seiner Selbsterhaltung. Der Mensch bildet sich ein, allein leben zu können, ohne sich unmittelbar als einen Teil der menschlichen Gesellschaft zu empfinden. Sein persönliches und das gemeinsame Schicksal fallen auseinander. In dieser Entfremdung des Menschen von seiner Arbeit und von den Menschen liegt die Wurzel des Individualismus, der sich die Gesellschaft gewissermaßen hintenherum durch freiwilligen Zusammenschluß der Einzelwesen, entstanden denkt, ohne zu begreifen, daß diese Individuen gar nicht ohne die Gesellschaft leben können, von vornherein also durch sie bedingt sind. Dieser Umstand wird in der Entwicklung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung gefördert durch die zunehmende Spezialisierung innerhalb des Produktionsprozesses. Je spezieller die Teilfunktion des Einzelnen ist, umso weniger vermag er den Gesamtzusammenhang erkennen, desto fremder wird ihm damit seine Arbeit. Dieser Tatsache entspricht die unerhörte Spezialisierung der Wissenschaften, mit der der Verlust der Totalitätserkenntnis Hand in Hand geht[7]).

Wie der Kapitalismus alle gesellschaftlichen Widersprüche auf die Spitze treibt und sie damit erstmalig sichtbar und erkennbar macht, so wird auch die Erscheinung der Selbstentfremdung nun zum erstenmal deutlich sichtbar. „In allen früheren Produktionsverhältnissen ist die Herrschaft der Produktionsbedingungen über den Menschen zwar nicht geringer als im Kapitalismus, sie ist hier jedoch versteckt durch die Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse, die als unmittelbare Triebfedern des Produktionsprozesses erscheinen und sichtbar werden“[8]). In Wirklichkeit herrschen auch in der antiken wie in der feudalen Wirtschaft die Produktionsbedingungen über die Produzenten. Es handelt sich aber vor allem um natürliche Produktionsfaktoren, etwa Witterungsverhältnisse,

---

[5]) Marx, ebenda S. 85 ff.
[6]) Marx, ebenda.
[7]) Vgl. hierzu unten Abschnitt c).
[8]) Marx, Das Kapital III/2, S. 367.

die die Ernte bestimmen. Die zunehmende Beherrschung der natürlichen Produktivkräfte und die Verdrängung der unmittelbaren Abhängigkeit von ihnen durch die immer stärker werdende Abhängigkeit von den gesellschaftlichen Produktionsbedingungen ermöglichte die Erkenntnis dieser Erscheinungen im Kapitalismus.

Die Selbstentfremdung trifft alle Klassen der bürgerlichen Gesellschaft, freilich in verschiedener Weise. Arbeiter und Kapitalist sind der Akkumulation des Kapitals unterworfen. „Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in der Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als ihre eigene Macht, und besitzt in ihr den Schein einer menschlichen Existenz; die zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz"[9]). Und eben diese „unmenschliche Existenz" des Proletariats in der Selbstentfremdung ist ein Element ihrer Aufhebung, zur Selbstverwirklichung des Menschen, durch die revolutionäre Aktion des Proletariats. Aber bis zu dieser Aktion ist noch ein weiter Weg; eine wesentliche Voraussetzung für sie besteht in dem richtigen Bewußtsein, in der Erkenntnis dieser Verhältnisse. Diese Verhältnisse und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen müssen daher näher untersucht werden.

Die menschliche Selbstentfremdung findet im Kapitalismus ihren deutlichsten Ausdruck im Warenfetischismus.

b) Der Fetischcharakter der Ware.

Für die kapitalistische Wirtschaft ist vor allem die Tatsache kennzeichnend, daß sie eine reine Warenwirtschaft ist, die auf dem Austausch der individuell angeeigneten aber gesellschaftlich und für die Gesellschaft produzierten Güter beruht. So erscheint der gesellschaftliche Reichtum im Kapitalismus als eine ungeheure Warensammlung[10]). Diese Tatsache macht die Ware zum Grundphänomen der kapitalistischen Oekonomie und damit auch ihres ideologischen Ueberbaus. Es ist daher kein Zufall, daß Marx das „Kapital", diese Kritik der bürgerlichen Oekonomie, mit der Analyse der Ware beginnt[11]).

Während in allen früheren Produktionsformen die erzeugten Güter überwiegend unmittelbar dem Verbrauch dienten, nehmen sie im Kapitalismus die Form der Ware an und entwickeln damit eine Eigengesetzlichkeit, die ihren Charakter als Gebrauchswert

---

[9]) Marx-Engels, Die heilige Familie, Gesamtausgabe I/3, S. 106.
[10]) Marx, Das Kapital I, S. 1.
[11]) Es zeigt sich an dieser Stelle besonders deutlich, daß das „Kapital" nicht nur als ökonomisches System, sondern vor allem als Kritik der kapitalistischen Gesellschaftsformen und des Bewußtseins von diesen Formen zu werten ist.

hinter den ökonomischen Tauschwert zurücktreten läßt. In jeder Form der Naturalwirtschaft ist vor allem die Verschiedenartigkeit, die Qualität des Produktes ausschlaggebend. In der gesellschaftlichen Produktion des Kapitalismus wird sie verdrängt von der qantitativen Seite.

Da die Gebrauchswerte ausnahmslos als Waren auftreten, scheint die Warenform notwendig mit ihnen verbunden zu sein. Die Ware erscheint damit als Bestandteil jeder Wirtschaftsstruktur. Der Kapitalismus produziert primär nicht Gebrauchsgegenstände, sondern Waren, die gleichzeitig die Eigenschaft der Bedürfnisbefriedigung haben. Nicht sie ist aber Ausgangspunkt der Produktion, sondern die rationelle Verwertung der Ware. Nur so kann sich ein Zustand ergeben, in dem trotz unbefriedigter Bedürfnisse Gütermengen mangels Verwertbarkeit vernichtet werden.

Der Tauschwert der Waren im gesellschaftlichen Maßstabe beruht auf ihrer Gleichartigkeit als Produkte abstrakter menschlicher Arbeit; diese äußert sich in der Wertgröße der Arbeitsprodukte. Damit erscheinen die Verhältnisse der Produzenten zu einander, die sich in der Produktion objektiviert haben, als gesellschaftliche Verhältnisse der Arbeitsprodukte, der Waren. Die Produktionsverhältnisse, d. h. menschliche Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse, die wiederum in den Austauschverhältnissen ihren Ausdruck finden, erscheinen nun als Beziehungen von Waren mit ihrer Eigengesetzlichkeit. Das geht so weit, daß die menschliche Arbeitskraft selbst unmittelbar als Ware verkauft wird. (Dienst- und Werkvertrag entsprechen in den bürgerlichen Gesetzbüchern durchaus den Bestimmungen über Kauf und Verkauf von Gegenständen. Das moderne Arbeitsrecht beruht bereits auf der Erkenntnis, daß es sich trotz formeller Gleichheit der Vertragschließenden, wie sie auch beim Kaufvertrag der Fall ist, in Wirklichkeit um eine Abhängigkeit des Beschäftigten vom Arbeitgeber handelt.) Ihr Preis hängt wie der jeder anderen Ware von Angebot und Nachfrage ab. Schon der Umstand, daß man von einem „Arbeitsmarkt" spricht, zeigt, daß die Arbeit dem Menschen entfremdet, daß die Arbeitskraft zu einer Sache geworden ist. „So erscheint das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen . . . . Es ist das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welche hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt . . . Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden und daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist"[12]).

Da die Produktion der Gebrauchsgegenstände unabhängig von einander als Privatarbeit erfolgt, andererseits aber für gesellschaftlichen Verbrauch, tritt erst beim Austausch der Arbeitsprodukte

[12]) Marx, Das Kapital I, S. 38/9.

der gesellschaftliche Charakter der Arbeit hervor. Das drückt sich nun im Fetischcharakter der Ware aus, der die gesellschaftlichen Verhältnisse der Personen als solche der Sachen erscheinen läßt. Den Produzenten „erscheinen daher die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das, was sie sind, d. h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse von Sachen“[13]). Ebenso „erscheinen die Produktivkräfte als ganz unabhängig und losgelöst von den Individuen, was darin seinen Grund hat, daß die Individuen, deren Kräfte sie sind, zersplittert und im Gegensatz gegen einander existieren, während diese Kräfte andererseits nur im Verkehr und Zusamenhang dieser Individuen wirkliche Kräfte sind. Also auf der einen Seite eine Totalität von Produktivkräften, die gleichsam eine sachliche Gestalt angenommen haben und für die Individuen selbst nicht mehr die Kräfte der Individuen, sondern des Privateigentums, und daher der Individuen nur insofern sie Privateigentümer sind“[14]). Daraus ergibt sich die notwendige gegenseitige Anerkennung der Individuen als Privateigentümer und als Rechtssubjekte[15]). Der Arbeiter tritt als Eigentümer der Ware Arbeitskraft auf und verkauft mit ihr sich selbst als Sache. Der Prozeß der Entfremdung der Arbeit ist also ein doppelter: er besteht zunächst in der Trennung der menschlichen Kräfte und Arbeitsprodukte von ihren Schöpfern und ihrer Verselbständigung; die Folge ist die Beherrschung der Menschen durch die Sachgestalt ihrer eigenen Arbeit.

Der warenfetischistische Schein der gesellschaftlichen Verhältnisse besteht nur im Kapitalismus, der entwickelten Warenwirtschaft. Im Feudalismus ist die persönliche Abhängigkeit die Grundlage der sozialen Beziehungen. Aber eben deshalb „brauchen Arbeiten und Produkte nicht eine von ihrer Realität verschiedene phantastische Gestalt anzunehmen. Sie gehen als Naturaldienste und Naturralleistungen in das gesellschaftliche Getriebe ein . . . Wie man daher immer die Charaktermasken beurteilen mag, worin sich die Menschen hier gegenüber treten, die gesellschaftlichen Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten erscheinen jedenfalls als ihre eigenen persönlichen Verhältnisse und sind nicht verkleidet in gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen, der Arbeitsprodukte“[16]). Letzteres gilt auch für „einen Verein freier Menschen, die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben“[17]). Nur in der kapitalistischen Warenproduktion ist dieser Schein allgemein. Da die Oekonomie „in letzter

[13]) Marx, ebenda.
[14]) Marx-Engels, Die Deutsche Ideologie, Gesamtausgabe I/5, S. 56/7.
[15]) Vgl. dazu oben S. 43.
[16]) Marx, Das Kapital I, S. 43/4.
[17]) ebenda.

Instanz" das ganze gesellschaftliche Leben bestimmt, findet sich dieser fetischistische Schein als zentrale Erscheinung in der gesamten Struktur der bürgerlichen Gesellschaft und ihres Bewußtseins. Diese Erscheinung in ihrer allgemeinen Form ist die Verdinglichung.

c) Die Verdinglichung

I. Die Verdinglichung als allgemeine Erscheinung der ökonomischen Basis

Engels schreibt in der Besprechung von Marx' „Zur Kritik der politischen Oekonomie" in der Londoner Zeitschrift „Das Volk" (1859)[18]: „Die Oekonomie handelt nicht von Dingen sondern von Verhältnissen zwischen Personen und in letzter Instanz zwischen Klassen; diese Verhältnisse sind aber stets an Dinge gebunden und erscheinen als Dinge." Und dieser dingliche Schein haftet nicht nur der Oekonomie an, sondern zeigt sich in der ganzen Struktur der bürgerlichen Gesellschaft und ihres Bewußtseins[19]).

Für die Herstellung einer Ware ist — wie bereits oben erwähnt — in erster Linie nicht ihre Qualität, sondern ihre Verwertbarkeit entscheidend; ihre Bedeutung besteht vor allem im Tauschwert, nicht im Gebrauchswert. (Das schließt nicht aus, daß die Ware, um ausgetauscht werden zu können, einen Gebrauchswert haben muß.) Die Kalkulation geht der Entstehung der Ware voraus und begleitet sie auf ihrem Wege durch die Wirtschaftswelt. Kalkulation, Rationalität: das ist das Prinzip der kapitalistischen Oekonomie. Der Arbeiter, als Ware Arbeitskraft, ist ebenso Gegenstand der Kalkulation wie die sachlichen Produktionsmittel. Seine Arbeitsleistung wird ebenso berechnet, wie die einer Maschine. Der Arbeitsprozeß selbst wird rationell mechanisiert, im Taylor-System psychologisch in seine einzelne Phasen zerlegt und kalkulatorisch erfaßt. Die rationalisierte Arbeit in der modernen Fabrik unterscheidet sich von der handwerksmäßigen Herstellung durch Zerlegung der Arbeit in Einzelhandlungen, Teilprozesse, die zweckentsprechend ausgestaltet und von einander weitgehend unabhängig sind. Die Arbeitsteilung geht so weit, daß das Produkt des Teilprozesses bereits zur Ware wird, ohne die Gestalt des Endprodukts, des eigentlichen Gebrauchswertes erreicht zu haben. Die qualitativ

---

[18]) Abgedruckt bei Ernst Drahn, Engels-Brevier, S. 122.

[19]) Das Phänomen der Verdinglichung soll — entsprechend dem methodologischen Charakter dieser Arbeit — nur aufgezeigt, erklärt und an seinen Platz im System des historischen Materialismus gestellt werden; eine materielle Analyse des Kapitalismus unter dem Gesichtspunkt der Verdinglichung gehört nicht in diesen Rahmen. Die folgende Darstellung stützt sich vor allem auf den ausgezeichneten Aufsatz von Georg Lukács: „Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats" in dem Buche „Geschichte und Klassenbewußtsein".

bedingte Einheit des Produktes wird ersetzt durch die kalkulatorische Einheit, die Zusammenfassung von einander fast unabhängiger Teilsysteme[20]). Die quantitative Vermehrung der Arbeitsteilung, die im handwerklichen Prozeß bereits vorhanden ist, führt zu einer neuen Qualität der Arbeitsteilung innerhalb einer Fabrik und zwischen den einzelnen Fabriken, bei der der Zusammenhang zwischen den einzelnen Teiloperationen als zufällig erscheint. Der Handwerker stellt ein Ganzes her oder sieht es wenigstens in organischer, auf empirischer Arbeiterfahrung beruhender Arbeitsteilung und -verknüpfung entstehen. Die Spezialisierung der einzelnen Arbeit läßt den Arbeiter den Ueberblick über die Totalität der Herstellung des Endprodukts verlieren. Ebensowenig, wie der Arbeiter die Produktion seines Gegenstandes ganz übersehen kann, zumal in seiner Fabrik möglicherweise gar nicht das Endprodukt hergestellt wird, ebensowenig übersieht der Unternehmer das Ganze des Wirtschaftsprozesses. Der Arbeiter steht einem Gesamtprozeß der Arbeit gegenüber, dessen Voraussetzungen und dessen Folgeerscheinungen er nicht kennt, und dem er sich ein- und unterordnen muß. Er muß sich der Bewegung des laufenden Bandes anpassen, das unabhängig von seinem Willen läuft und ihm die Voraussetzungen für sein Eingreifen bringt. Ebenso aber steht der einzelne Unternehmer der Gesetzlichkeit des Wirtschaftslebens gegenüber, die er nicht übersieht und die ihm, da sie Ausdruck der Entfremdung der Arbeit ist, wie eine vom Menschen unabhängige Naturgesetzlichkeit erscheinen muß.

Der Eindruck, einem vom Menschen unabhängigen Prozeß gegenüber zu stehen, wird noch verstärkt durch die Zunahme des kontemplativen Charakters der Arbeit. Im modernen rationalisierten Fabrikbetrieb besteht die Tätigkeit des Arbeiters immer mehr in der Beobachtung und Regelung der Maschine. Als eigentlicher Träger des Arbeitsprozesses erscheint nicht mehr der arbeitende Mensch, sondern die Maschine. Der Arbeiter wird als mechanisierter Teil einem ohne sein Zutun bereits vorhandenem Arbeitsprozeß eingefügt. Die Besonderheit, die Qualität seiner Arbeit wird immer unwesentlicher, nivelliert sich, die Arbeit wird immer mehr zur abstrakten Arbeit, die nur noch quantitativ meßbar ist[21]). (Diese Tatsache kommt auch in der Vermehrung der nur „angelernten" gegenüber den vollausgebildeten „gelernten" Arbeitern in der modernen Industrie zum Ausdruck.) „Durch die Unterordnung des Menschen unter die Maschine", sagt Marx[22]), entsteht ein Zustand, „daß die Menschen gegenüber der Arbeit verschwinden, daß der Pendel der Uhr der genaue Messer für das Verhältnis der Leistungen zweier Arbeiten ge-

[20]) Lukács, a. a. O., S. 99/100.
[21]) Marx, Das Kapital I, S. 385.
[22]) Ebenda S. 338/9.

worden ist, wie er es für die Schnelligkeit zweier Lokomotiven ist. So muß es nicht mehr heißen, daß eine (Arbeits-)Stunde eines Menschen gleichkommt einer Stunde eines anderen Menschen, sondern daß vielmehr ein Mensch während einer Stunde so viel wert ist, wie ein anderer Mensch während einer Stunde. Die Zeit ist alles, der Mensch nichts mehr, er ist höchstens eine Verkörperung der Zeit. Es handelt sich nicht mehr um die Qualität. Die Quantität entscheidet alles; Stunde gegen Stunde, Tag gegen Tag." Der Arbeiter bedient sich nicht der Maschine als Mittel zur Erleichterung seiner Arbeit, sondern sie tritt ihm „als Kapital gegenüber, als tote Arbeit, die die lebendige Arbeitskraft beherrscht und aussaugt"[23]). „In der Fabrik existiert ein toter Mechanismus unabhängig von ihnen (den Arbeitern F. J.), und sie werden ihm als lebendiges Anhängsel einverleibt"[24]).

Die „tote Arbeit", das Kapital, beherrscht nicht nur den Arbeiter, sondern auch den Kapitalisten selbst. Er kann zwar den Arbeitsprozeß in seiner Fabrik regeln, mehrere Unternehmungen zu Kartellen und Trusts zusammenschließen; dem Prozeß der Gesamtwirtschaft aber steht er ebenso ohnmächtig gegenüber wie der einzelne Arbeiter dem Prozeß in seiner Fabrik. Er läßt diese Wirtschaft beobachten, ihre Konjunkturzyklen erforschen, um sich ihnen anzupassen. Aber gerade diese Beobachtung zeigt, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse, die hier ihren Ausdruck finden, ihm fremd bleiben, nicht von ihm beherrscht werden. Als eigentlich bewegender Faktor erscheint die Sachgestalt der Arbeit, ihr Produkt, die Ware. Das Kapital, das gesellschaftliche Verhältnis der Ausbeutung des Arbeiters durch den Kapitalisten, erscheint als Ding, als produzierte Produktionsmittel[25]). Dieses Kapital scheint den Mehrwert in Gestalt des Zinses unmittelbar hervorzubringen. „Seit wie lange ist die physiokratische Illusion verschwunden, daß die Grundrente aus der Erde wächst, nicht aus der Gesellschaft?" fragt Marx[26]). Die entsprechende Illusion des Kapitalismus ist der Fetischismus, der dem Kapital anhaftet. Im zinstragenden Kapital ..erscheint das Kapital als mysteriöse und selbstschöpferische Quelle des Zinses, seiner eigenen Vermehrung. Das D i n g (Geld, Ware, Wert) ist nun als bloßes Ding schon Kapital, und das Kapital erscheint als bloßes Ding; das Resultat des gesamten Reproduktionsprozesses erscheint als eine einem Ding von selbst zukommende Eigenschaft . . . Im zinstragenden Kapital ist daher dieser automa-

---

[23]) Ebenda S. 388.
[24]) Ebenda S. 387/8.
[25]) Böhm-Bawerk, Kapital und Kapitalzins II/1, S. 54/5: „Kapital überhaupt nennen wir einen Inbegriff von Produkten, die als Mittel des Gütererwerbes dienen . . . Sozialkapital nennen wir einen Inbegriff von Produkten, die als Mittel sozialwirtschaftlichen Gütererwerbes dienen; . . . kurz gefaßt, einen Inbegriff von Zwischenprodukten."
[26]) Marx, Das Kapital I, S. 49.

tische Fetisch rein herausgearbeitet, der sich selbst verwertende Wert, Geld heckendes Geld . . . das gesellschaftliche Verhältnis ist vollendet als Verhältnis eines Dinges, des Geldes, zu sich selbst . . . Es wird ganz so Eigenschaft des Geldes, Geld zu schaffen, Zins abzuwerfen, wie die eines Birnbaums, Birnen zu tragen . . . Während der Zins nur ein Teil des Profits ist, d. h. des Mehrwerts, den das fungierende Kapital dem Arbeiter auspreßt, erscheint jetzt umgekehrt der Zins als die eigentliche Frucht des Kapitals, als das Ursprüngliche, und der Profit, nun in die Form des Unternehmergewinns verwandelt, als bloßes im Reproduktionsprozeß hinzukommendes Akzessorium und Zutat. Hier ist die Fetischgestalt des Kapitals und die Vorstellung vom Kapitalfetisch fertig"[27]). Der Zirkulationsprozeß erscheint so als das eigentliche Gebiet der Oekonomie[28]). Diese Erscheinung zeigt sich übrigens auch im Recht, das wesentlich ein Recht der Warenzirkulation ist (Zivilrecht, Handelsrecht, zu denen erst neuerdings im modernen Arbeits- und Wirtschaftsrecht Gesetze kommen, die die Produktion erfassen).

II. Die Verdinglichung im Ueberbau

Die Erscheinung der Verdinglichung durchzieht das ganze gesellschaftliche Leben im Kapitalismus. Ueberall zeigt sich hier der Bruch mit den alten, organisch gewachsenen Formen und ihre Ersetzung durch rationale, kalkulierbare Beziehungen. Max Weber macht auf die Verwandtschaft des modernen Staates mit dem Wirtschaftsbetrieb aufmerksam[29]): „Ein ‚Betrieb' ist der moderne Staat, gesellschaftswissenschaftlich angesehen, ebenso wie die Fabrik: das ist gerade das ihm historisch Spezifische . . . der moderne kapitalistische Betrieb ruht innerlich vor allem auf der Kalkulation. Er braucht für seine Existenz eine Justiz und Verwaltung, deren Funktionieren wenigstens im Prinzip ebenso auf festen generellen Normen rational kalkuliert werden kann, wie man die voraussichtliche Leistung einer Maschine kalkuliert." Auf den Zusammenhang der formalen Rechtsgleichheit und der Rechtssubjektivität mit der Warenform ist oben schon hingewiesen worden.

Gerade die Allgemeinheit der Rechtsform im Kapitalismus, die Verdrängung aller organisch gewachsenen, traditionellen Beziehungen durch rationelle, rechtlich geregelte Verhältnisse ist ein Ausdruck

---

[27]) Marx, ebenda II/1, S. 377/8.

[28]) Vgl. hierzu Bucharin, Die politische Oekonomie des Rentners, S. 37 ff., wo er kritisiert, daß Böhm-Bawerk die Konsumtion zum Ausgangspunkt nimmt.

[29]) Gesammelte politische Schriften, S. 140—142. Ueber den Zusammenhang zwsichen Marx' Untersuchung der Selbstentfremdung und Verdinglichung und dem Problem der Rationalität bei Max Weber vgl. Karl Löwith, Max Weber und Karl Marx, Archiv für Sozialw. und Sozialpolitik, 67/I.

der Verdinglichung. Diese Erscheinung zeigt sich überall, angefangen mit dem Ersatz des patriarchalischen Verhältnisses zwischen Handwerksmeister und -gesellen durch die höchst rationale, rechtliche Beziehung zwischen Unternehmer und Arbeiter in der Fabrik, bis zum Nachlassen der religiösen Bindungen des gesellschaftlichen Lebens (Erziehungswesen, Eheschließung usw.) und ihren Ersatz durch Rechtsbeziehungen. Die Auflösung überlieferter Gemeinschaften (ständischer Körperschaften) stellt die einzelnen Individuen als unabhängige Privatleute nebeneinander, deren gesellschaftliche Bindung wiederum vorwiegend in juristischen Formen erfolgt. So ist die allgemeine Erscheinung der gesellschaftlichen Verhältnisse im Kapitalismus in der Gestalt von Rechtsverhältnissen ein Ausdruck der Verdinglichung.

Die Verdinglichung bewirkt ferner bestimmte Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins. Das Auftreten der sozialen Gesetze als Naturgesetze, die von der Aktion der Menschen unabhängig sind, ergibt die kontemplative Form des Denkens und der Wissenschaft. Die Auffassung des ökonomischen und allgemeinen gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesses als von der menschlichen Handlung unabhängig und unbeeinflußbar bildet die Voraussetzung für ihre Kalkulierbarkeit. Die Verhältnisse werden erforscht, als überhistorische gesetzmäßige Erscheinungen untersucht, und nun kann der Mensch diese Erkenntnisse anwenden und die Gesetze zu seinen Gunsten ausnutzen. Der die Gesetze verändernden Tätigkeit des Menschen wird kein Platz eingeräumt. Die Naturwissenschaft wird so zum Prototyp einer exakten Wissenschaft, die, von ihrem Objekt getrennt, dessen Bewegung betrachtet und aus isolierender, empirischer Sammlung von Tatsachen Schlüsse zu ziehen sucht.

Noch bedeutsamer ist der Verlust des Gesichtspunktes der Totalität. Die gesellschaftliche Arbeitsteilung schafft nicht nur in der Wirtschaft, sondern im ganzen gesellschaftlichen Leben und Denken einer Reihe von speziellen Teilgebieten, die ihre eigene, von den anderen Gebieten unabhängige Gesetzlichkeit entwickeln. Die Spezialisierung hat zur Folge, daß jedes Einzelgebiet sich nach der Logik seines spezifischen Gegenstandes fortentwickelt. Die Gesamtheit der Wissenschaften empfindet sich nicht als Gesamtausdruck der gesellschaftlichen Verhältnisse in ihren besonderen Formen, sondern die einzelnen Wissensgebiete verselbständigen sich immer mehr. Engels schreibt über das Recht[30]): „So wie die neue Arbeitsteilung möglich wird, die Berufsjuristen schafft, ist wieder ein neues, selbständiges Gebiet eröffnet, das bei aller seiner allgemeinen Abhängigkeit von der Produktion und vom Handel doch auch eine besondere Reaktionsfähigkeit gegen diese Gebiete besitzt . . . So

[30]) Brief an Conrad Schmidt vom 27. 10. 1890.

geht die Treue der Abspiegelung der ökonomischen Verhältnisse mehr und mehr in die Brüche . . ."

Was hier von der Jurisprudenz gesagt wurde, ist auf die gesamte Wissenschaft anwendbar. Der Verlust der lebendigen Beziehung zum Ganzen wirkt sich nun so aus, daß jedes einzelne Wissensgebiet die Tendenz hat, selbst zum System zu werden, seine eigene Fragestellung auszudehnen und zu verallgemeinern. Das hat zur Folge, daß vom Standpunkt der Einzelwissenschaft aus, mit der ihr eigenen Methode, versucht wird, andere Gebiete zu erfassen und so die Einheit der Erkenntnis durch Erweiterung des eigenen Gebietes herzustellen. So ergeben sich Versuche wie der Stammlers, mit Hilfe der spezifisch juristischen Methode soziale Vorgänge zu erfassen[31]), oder der einer psychoanalytischen Staatstheorie. Andererseits ergibt sich aus der Abschließung der Einzeldisziplinen von der Totalität, daß ihre eigenen Voraussetzungen für sie unerfaßbar, transzendent sind, daß schließlich ihr eigenes, konkretes Wirklichkeitssubstrat für sie als methodisch und prinzipiell unerfaßbar gilt[32]). Marx stellt das für die Oekonomie fest, wenn er sagt[33]), daß „der Gebrauchswert als Gebrauchswert jenseits des Betrachtungskreises der politischen Oekonomie liegt." Die gleiche Erscheinung zeigt sich deutlich in der Jurisprudenz. Für die herrschende positivistische Lehre ist nicht nur die Gerechtigkeit ein metajuristischer Begriff, sondern der Zusammenhang der einzelnen Gesetze ist ein rein formeller — was bei Kelsen besonders klar zum Ausdruck kommt. „Der Inhalt der Rechtsinstitute ist aber niemals juristischer, sondern stets politischer, ökonomischer Natur"[34]). Der Rechtsinhalt wird also von der Rechtswissenschaft nicht mehr erfaßt. Dieses Substrat der Einzelwissenschaften wird aber auch von der Philosophie nicht erfaßt, da sie die Resultate und die Methode der Einzelwissenschaften als gegeben und notwendig hinnimmt und nur die Aufgabe übernimmt, „die Gültigkeit dieser Begriffsbildungen aufzudecken und zu rechtfertigen", statt „durch eine radikal anders gerichtete Fragestellung, durch ein Gerichtetsein auf die konkrete, materielle Totalität des Erkennbaren, des zu-Erkennenden die Schranken dieses in die Vereinzelung geratenen Formalismus zu durchbrechen. Die Philosophie stellt sich damit zu den Einzelwissenschaften genau so, wie jene sich zur empirischen Wirklichkeit stellen"[35]).

Bezeichnend für das verdinglichte Denken sind Positivismus und Empirismus. Die „Tatsachen", aus ihrem Totalzusammenhang

---

[31]) In seinem Buche „Wirtschaft und Recht . . ."; vgl. dazu die Kritik Max Webers, abgedr. in Gesamm. Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 291 ff.
[32]) Lukács, a. a. O., S. 115/6.
[33]) Marx, Zur Krit. d. pol. Oek., S. 2.
[34]) Preuß, Zur Methode der juristischen Begriffsbildung, Schmollers J. B. 1900, S. 370, zitiert bei Lukács, a. a. O., S. 120.
[35]) Lukács, a. a. O., S. 121/2.

herausgerissen, erscheinen als der eigentliche Gegenstand der Erkenntnis. Ein solches Denken ist daher wesentlich analytisch, gliedert die Buntheit der konkreten Totalität und entwickelt die einzelnen Teile. Das Ganze wird nun als Summe der einzelnen Teile aufgefaßt. Dabei aber geht der Zusammenhang der einzelnen Teile mit einander und das Verhältnis der Teile zum Ganzen verloren; die Totalität ist keine Einheit mehr, sondern nur noch eine Summe von einzelnen Wissensgebieten. Der Versuch, diese einzelnen Gebiete zusammenzufassen, findet Gestalt in der philosophischen Encyklopädie (Typus Wundt). Aber das gilt nicht nur für den Zusammenhang der Wissenschaften mit einander, sondern auch innerhalb der einzelnen Wissenschaften selbst, die immer mehr in einzelne Teilgebiete zerfallen[36]). Aeußerlich zeigt sich diese allen Wissenschaften eigene Erscheinung der Spezialisierung auf Kosten der Gesamtsicht in der Zunahme der Hand- und Handwörterbücher der einzelnen Wissenschaften anstelle systematischer Darstellungen.

Der Verlust der Totalität der Erkenntnis bedeutet aber, daß die Wirklichkeit nicht adäquat, nicht in ihrer wirklichen Bewegung erfaßt werden kann. Die einzelnen Momente des gesellschaftlichen Lebens nehmen so die Gestalt von vereinzelten Tatsachen, von unabhängigen Dingen an, die erst durch die Reflexion in Zusammenhang gebracht werden. So erscheinen sie als übergeschichtliche Wesenheiten und werden in erstarrter Form statt in ihrem Fluß gesehen. Und ebenso verlieren sie ihren Platz im gesellschaftlichen Ganzen und werden als isolierte Fakten aufgefaßt, in ihrer Gegenständlichkeitsform, nicht als fließende Verhältnisse — hegelisch gesprochen, als Substanz und nicht als Subjekt. Demgegenüber fordert Marx, der Gegenstand, die Wirklichkeit solle nicht unter der Form des Objekts oder der Anschauung sondern als menschliche, sinnliche Tätigkeit aufgefaßt und durch die praktisch-kritische Tätigkeit umgewälzt werden[37]). Nur die Anwendung der Kategorie der konkreten Totalität ist zu einer solchen Auffassung fähig. Aber gerade im Fehlen dieser Anschauungsweise besteht das Wesen der verdinglichen Struktur des Denkens. Aus einer solchen Struktur ergibt sich daher ein falsches Bewußtsein, die Ideologie.

---

[36]) Um nur ein Beispiel zu nehmen: in der Besprechung des Handbuchs der Finanzwissenschaft von Gerloff und Meisel weist Prof. Vogel (Arch. f. S. u. S. 60, S. 396) darauf hin, daß seit Adolf Wagners Systemwerk der Finanzwissenschaft innerhalb seines Lehr- und Handbuchs der politischen Oekonomie ein ähnlicher Versuch einer systematischen Zusammenfassung der Finanzwissenschaft seitens eines einzelnen Autors nicht mehr gemacht worden ist.

[37]) Marx, erste These über Feuerbach.

6. Kapitel

Die Ideologie

a) Begriff und Bedeutung der Ideologie

I. Der Begriff der Ideologie

„Die Ideologie", schreibt Friedrich Engels[38]), „ist ein Prozeß, der zwar mit Bewußtsein vom sogenannten Denker vollzogen wird, aber mit einem falschen Bewußtsein." Mit diesen Worten kennzeichnet Engels den Ausgangspunkt für das Problem der Ideologie. Ideologie heißt zunächst ein falsches Bewußtsein, das mit der Wirklichkeit nicht in Einklang steht, sie nicht adäquat trifft und ausdrückt. Hier erhebt sich die Frage, was denn eigentlich diese Wirklichkeit ist, oder genauer, was die materialistische Geschichtsauffassung unter „Wirklichkeit" versteht. Bevor diese Frage beantwortet wird, ist es notwendig, den marxistischen Ideologiebegriff als „totalen" zu kennzeichnen. Bei der Entwicklung des Ideologiebegriffs und im Verlauf der Darstellung, wie der Verdacht der Ideologiehaftigkeit des Denkens sich immer mehr erweiterte, unterscheidet Karl Mannheim[39]) einen partikularen und einen totalen Ideologiebegriff. In beiden Fällen werden Ideen des Gegners als falsch erklärt, aber nicht durch eine direkte, verstehende Versenkung in das Gesagte zu erfassen gesucht, sondern auf dem Umweg des Verstehens des Trägers dieser Ideen; die Seinslage des Trägers wird als Grund für die Falschheit der betreffenden Vorstellungen aufgefaßt. Der partikulare Ideologiebegriff untersucht nur einen Teil der Vorstellungen des Gegners und depraviert ihren Inhalt als Ideologie; dabei steht der Untersuchende noch auf der gleichen theoretischen Basis wie sein Gegner, versucht dessen Ideen psychologisch zu erklären und bedient sich dabei hauptsächlich einer Interessenpsychologie. Die Falschheit der gegnerischen Anschauungen wird aus bestimmten Interessen erklärt, die zur Lüge oder zur — bewußten oder unbewußten — Verhüllung eines Tatbestandes zwingen. Der totale Ideologiebegriff hingegen stellt die gesamte Weltanschauung des Gegners einschließlich der kategorialen Apparatur in Frage. Hier wird infolgedessen nicht nur im psychologischen Bereich auf den Ideenträger und dessen Lage im sozialen Raum „funktionalisiert", sondern die gesamte Vorstellungswelt wird auf die Seinslage des Trägers bezogen. Der totale Ideologiebegriff sucht daher die objektiven Strukturzusammenhänge zu entdecken, denen der gesamte gegnerische Standpunkt, seine Betrachtungsweise entspricht[40]).

---

[38]) Brief an Mehring vom 14. 7. 1893.
[39]) Ideologie und Utopie, Einleitung, besonders S. 7 ff.
[40]) Mannheim, a. a. O., S. 9/10.

Der Ideologiebegriff des historischen Materialismus ist der totale. Das Bewußtsein ist bewußtes Sein und wird vom gesellschaftlichen Sein bestimmt. Ein falsches Bewußtsein muß also einer bestimmten Lage im sozialen Sinn entsprechen, einem gesellschaftlichen Standort, der eine richtige Erkenntnis nicht zuläßt. Andererseits sind die betreffenden Vorstellungen doch insofern „richtig", als sie der adäquate Ausdruck eben dieses Standortes sind. Damit ändert sich der Charakter des Ideologiebegriffs, die objektive Falschheit des Bewußtseins äußert sich nun als Partikularität. Jedem sozialen Standort entspricht eine besondere Art der Licht, der Ideologie. Und da ohne genauere Analyse jeder soziale Standort in der bürgerlichen Gesellschaft partikular erscheint, so muß jedes Wissen und Denken, das einem dieser Standorte entspricht, als Ideologie gelten. Solange man auf die einzelnen gesellschaftlichen Standorte nicht näher eingeht, müssen die ihnen entsprechenden Ideologien als prinzipiell gleichwertig anerkannt werden. Jeder der partikularen Standpunkte ist fähig, Gebiete zu erhellen, die den anderen Standpunkten verborgn blieben; die einzelnen Teilaspekte ergänzen einander[41]).

„Die materialistische Geschichtsdeutung ist kein beliebig zu besteigender Fiaker und macht auch vor den Trägern der Revolution nicht Halt", schreibt Max Weber[42]), und so fordert Mannheim mit Recht, die Methode des historischen Materialismus auch auf ihn selbst anzuwenden[43]). Der historische Materialismus wird nun selbst zu einer Ideologie, die einem partikularen sozialen Standort entspricht, zur Ideologie des Proletariats. So führt nach Mannheim die allgemeine Fassung des totalen Ideologiebegriffs zum „Relationismus", d. h. zu einer Wissenssoziologie, die sich mit der Seinsgebundenheit des Denkens beschäftigt[44]). Jeder historische und soziale Standort erscheint nun als partikular[45]).

An diesem Punkte entsteht eine Schwierigkeit, wenn die einzelnen Bewußtseinsstrukturen auf ihre „Richtigkeit" hin untersucht werden, bewertet werden sollen. Falsch und ideologisch ist nach Mannheim „ein Bewußtsein, das in seiner Orientierungsart die neue Wirklichkeit nicht eingeholt hat und sie deshalb mit überholten Kategorien eigentlich verdeckt" oder als „utopisches" Bewußtsein das Sein überholt hat[46]). Die Wirklichkeit wird, wie schon aus dieser Definition hervorgeht, als dynamisch, historisch-sozial veränderlich aufgefaßt. Praktisch führt diese sehr allgemeine Formel dazu, einer ganzen Reihe von partikularen Standpunkten eine teilweise, nicht nur subjektive Richtigkeit zuzusprechen. Und so gelangt Mannheim

---

[41]) Mannheim, a. a. O., S. 116/7.
[42]) Politik als Beruf, Ges. pol. Schriften, S. 446.
[43]) Mannheim, a. a. O., S. 30.
[44]) Ebenda S. 32—35.
[45]) Ebenda S. 40.
[46]) Mannheim, a. a. O., S. 52/3.

bei der Anwendung seiner Theorie auf das Problem des Verhältnisses von Theorie und Praxis dazu, allen behandelten Strömungen (Konservativismus, liberal-demokratisches Bürgertum, Sozialismus, Fascismus) eine gewisse Richtigkeit zuzubilligen, ohne einen dieser Standpunkte ganz anzunehmen. „Wir fanden", so schreibt er[47]), „daß die verschiedensten Parteiungen stets nur bestimmten Bestandteilen und Gebieten der historisch-politischen Wirklichkeit gegenüber hellsichtig wurden." Und gerade an dem behandelten Problem lasse sich „der gegenseitige Ergänzungscharakter der sozial und politisch gebundenen Partikularerkenntnisse" besonders klar aufweisen.

An diesem Ergebnis zeigt sich bereits, wie weit Mannheim sich vom historischen Materialismus entfernt hat, für den ein solches Resultat undenkbar ist. In der Tat ist die scheinbar so konsequente Interpretation, Anwendung und Fortführung des Grundgedankens des historischen Materialismus durch Mannheim in Wirklichkeit inkonsequent. Mannheims Fehler besteht vor allem darin, daß er die einzelnen sozialen Standorte, ohne sie zu analysieren, als prinzipiell gleichberechtigt ansieht. Der historische Materialismus dagegen untersucht die einzelnen Positionen in der Gesellschaft, die Klassen, auf die Möglichkeit eines richtigen Bewußtseins aus ihrer Seinslage hin. Und er kommt dabei zu der Erkenntnis, daß das Proletariat sich von den anderen Klassen der bürgerlichen Gesellschaft wesensmäßig insofern unterscheidet, als es bereits selbst eine — negative — Totalität ist, gewissermaßen eine Gesellschaft außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft[48]). Daher ist sein Standpunkt nicht mehr partikular, sein Bewußtsein nicht mehr ideologisch. Der ideologische Charakter des Bewußtseins der anderen gesellschaftlichen Klassen und Schichten kann durch die Beziehung der Vorstellungen zur Wirklichkeit nachgewiesen werden. Dieser konkrete Nachweis ist aber nur dadurch möglich, daß der Begriff der Wirklichkeit — der von dem Mannheimschen Begriff nicht wesensverschieden ist — mit Hilfe der Dialektik genauer bestimmt wird als bei ihm. Es muß nun also die Frage geklärt werden, was die materialistische Geschichtsauffassung unter „Wirklichkeit" versteht.

II. Die konkrete Totalität als Wirklichkeitskategorie

Wirklichkeit ist vor allem nicht das, was dem „gesunden Menschenverstand", jenem „ärgsten Metaphysiker" (Engels), als besonders wirklich erscheint: die sogenannten Tatsachen an der Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft, die Dinge in ihrer Vereinzelung, wie sie im Kapitalismus erscheinen. Erscheinungsform und Wesen

---

[47]) Ebenda S. 116/7.
[48]) Vgl. dazu das folgende Kapitel.

der Dinge fallen nicht unmittelbar zusammen. „Die fertige Gestalt der ökonomischen Verhältnisse, wie sie sich auf der Oberfläche zeigt", schreibt Marx[49]), „in ihrer realen Existenz, und daher auch in den Vorstellungen, worin die Träger und Agenten dieser Verhältnisse sich über dieselben klar zu werden suchen, sind sehr verschieden von und in der Tat verkehrt, gegensätzlich zu ihrer inneren, wesentlichen, aber verhüllten Kerngestalt und dem ihr entsprechenden Begriff." Die scheinbaren Tatsachen der Oberfläche sind Produkte des dinglichen Scheins der kapitalistischen Produktionsweise. Um die Wirklichkeit zu erkennen, ist es also nötig, diese dingliche Hülle zu zerreißen und zu der inneren Kerngestalt dieser Verhältnisse vorzustoßen, sie von ihrer Oberflächenexistenz zu unterscheiden und andererseits diese Erscheinungsformen als notwendige Formen aufzuweisen, in denen das Wesen, die Kerngestalt auftritt. Die Aufzeigung und Erklärung der Verdinglichung gibt die Möglichkeit, durch den Schein zum Wesen vorzudringen. Es ist also notwendig, die Kategorien, die Methode zu zeigen, vermittelst derer man die Wirklichkeit im Ganzen, als Kerngestalt u n d als reale Existenz der Oberfläche erfassen kann.

Es wird zunächst nötig, die Wirklichkeit nicht als einen „Komplex von fertigen Dingen" zu fassen, „sondern als einen Komplex von Prozessen, worin die scheinbar stabilen Dinge nicht minder wie . . . die Begriffe eine ununterbrochene Veränderung des Werdens und Vergehens durchmachen"[50]). Die Wirklichkeit wird also nun in ihrer geschichtlichen Veränderung gesehen, das Sein wird zum Werden. Das gibt die Möglichkeit, die Begriffe, mit denen diese Wirklichkeit ausgedrückt wird, konkret zu fassen, während sie bei ungeschichtlicher Betrachtungsweise einen abstrakt allgemeinen Charakter tragen. So schreibt Marx über den Begriff „Produktion"[51]): „Wenn also von Produktion die Rede ist, ist immer die Rede von Produktion auf einer bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungsstufe . . ." „Die Produktion im allgemeinen ist eine Abstraktion, aber eine verständige Abstraktion, sofern sie wirklich das Gemeinsame hervorhebt, fixiert und uns daher die Wiederholung erspart." Es ist notwendig, die allen Produktionsstufen gemeinsamen Züge von den besonderen jeder Epoche zu sondern. Der Fehler der „Vulgärökonomie" liegt in dem Vergessen dieser Unterscheidung, und so werden bei ihr die Erscheinungen des Kapitalismus zu „natürlichen", ewigen. Durch die historisch-konkrete Betrachtungsweise gelangt Marx dazu, den allgemein-philosophischen Begriff „Bürgerliche Gesellschaft", den er bei Hegel findet, kritisch umzuwälzen und ihn konkret als die geschichtlich gewordene und vergängliche bürgerliche Gesellschaft des Kapitalismus aufzu-

[49]) Das Kapital, III/1, S. 188.
[50]) Engels, Ludwig Feuerbach, S. 52.
[51]) Zur Kritik der Politischen Oekonomie, S. XV.

fassen[52]). Die Betrachtung der Tatsachen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, die Verwandlung der Dinge in Prozesse bildet die erste Durchbrechung des dinghaften Scheins der kapitalistischen Gesellschaftsordnung.

Die historische Erkenntnis der gesellschaftlichen Beziehungen, der Wirklichkeit, ist aber nur dann möglich, wenn die Tatsachen aus ihrer Isoliertheit herausgehoben werden, in der sie der oberflächlichen Betrachtung erscheint. Denn nur die Einzelkategorie kann — in dieser Isoliertheit — als in der ganzen gesellschaftlichen Entwicklung immer vorhanden gedacht und behandelt werden[53]). Um diesen übergeschichtlichen Schein zu durchbrechen, müssen die scheinbar vereinzelten Tatsachen in ihrer Beziehung zum Ganzen gesehen werden. „Die Produktionsverhältnisse jeder Gesellschaft bilden ein Ganzes", sagt Marx[54]), und das gleiche gilt für das gesellschaftliche Sein überhaupt. Eine Erkenntnis der Wirklichkeit ist also erst dann zutreffend, wenn die einzelnen Tatsachen des gesellschaftlichen Lebens als Momente der sozialen Totalität erfaßt werden. Die Isolierung der Tatsachen ist nur ein Produkt der Verdinglichung und verhüllt die Kerngestalt, ihren inneren Zusammenhang. Ein Empirismus oder Positivismus, der es versucht, die Tatsachen so vereinzelt darzustellen und sie nur begrifflich zu verbinden, ohne ihre reale Verbundenheit zu sehen, ist trotz des besonders exakten Aussehens einer solchen Theorie in Wirklichkeit durchaus unwissenschaftlich. „Die Roheit und Begriffslosigkeit" einer solchen Betrachtungsweise liegt nach Marx[55]) „eben darin, das organisch Zusammengehörende zufällig aufeinander zu beziehen, in einen bloßen Reflexionszusammenhang zu bringen."

Das Ganze ist nicht die Summe der Teile, sondern die Teile finden ihre Bedeutung in ihrer Beziehung auf das Ganze, durch ihre Einordnung in die Totalität. Die Kategorie der Totalität hebt nun aber nicht etwa die Einzelmomente auf, wird nicht zu einer unterschiedslosen Einheitlichkeit, in der die konkreten Erscheinungen verschwinden. Nur der Schein des Eigenlebens der Glieder, der Menschen, der Dinge, der Wissensgebiete wird zerstört und durch die dialektisch-dynamische Beziehung zum Ganzen und zueinander im Rahmen des Ganzen ersetzt. Für die Oekonomie drückt Marx das treffend aus[56]): „Das Resultat, zu dem wir gelangen, ist nicht, daß Produktion, Distribution, Konsumtion identisch sind, sondern daß sie alle Glieder einer Totalität bilden. Unterschiede innerhalb einer Einheit . . . Eine bestimmte Form der Produktion bestimmt also bestimmte Formen der Konsumtion, Distribution, des

---

[52]) Vgl. Korsch, Die materialistische Geschichtsauffassung, S. 47 ff.
[53]) Lukács, a. a. O., S. 22.
[54]) Das Elend der Philosophie, S. 91.
[55]) Zur Kritik der politischen Oekonomie, S. XIX.
[56]) Marx ebenda, S. XXXIV.

Austausches und bestimmte Verhältnisse dieser verschiedenen Momente zu einander . . . es findet Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Momenten statt." Und er fügt hinzu: „Dies ist der Fall bei jedem organischen Ganzen." Erst dieses Verhältnis zum Ganzen bestimmt die Gegenständlichkeitsform der Einzelerscheinung. Nur die Stellung innerhalb des Gesamtzusammenhanges der kapitalistischen Gesellschaft macht eine Maschine zu Kapital, ein Produkt zur Ware. Sie verleiht jedoch den Dingen den Schein von Eigenschaften, die ihrer Sachgestalt in Wirklichkeit nicht anhaften.

Die Richtung der Erkenntnis auf das Ganze ermöglicht es, diesen Schein zu durchbrechen, diese scheinbaren Eigenschaften der Sachen, die scheinbare Bewegung von Sachen zu durchschauen und dahinter die Beziehungen der Menschen selbst zueinander zu sehen. Die Entfremdung der Arbeit wird auf diese Weise erkannt, der fetischistische Schein der Warenproduktion aufgehoben. Nun erst ist es möglich, die Bewegung der menschlichen Gesellschaft in ihrer inneren Gesetzlichkeit, zugleich als Produkt der Menschen selbst und von Kräften, die, aus ihren Beziehungen entstanden, sich ihrer Kontrolle entzogen haben, zu begreifen. Die Kategorie der konkreten Totalität deckt so als zentrale Kategorie der Dialektik den humanistischen Charakter des Marxismus auf. Sie ist die eigentliche Wirklichkeitskategorie[57]). Damit ist ein Wirklichkeitsbegriff gewonnen, der es erlaubt, das Bewußtsein auf seine Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit und damit auf seine Ideologiehaftigkeit hin zu prüfen. Die Ideologie ist nun insofern falsches, partikulares Bewußtsein, als sie ihren Gegenstand nicht in seiner konkreten Totalität erfaßt, der ganzen Wirklichkeit also nicht adäquat ist.

III. Die Bedeutung der Ideologie

Aber die Ideologie ist mehr als nur falsches Bewußtsein. Sie ist nicht nur eine subjektive „Hirnweberei", sondern bewußtseinsmäßiger Ausdruck des objektiven Scheins, den die kapitalistische Wirklichkeit annimmt. Sie ist — als bewußtes Sein — selbst ein wesentlicher und notwendiger Teil dieser Wirklichkeit, der Begriff, der der realen Existenz der Oberfläche entspricht, im Gegensatz zum richtigen, totalen Bewußtsein, das außer der Oberfläche auch die Kerngestalt, das Wesen der Verhältnisse erfaßt. Die materiellen Verhältnisse bilden nur zusammen mit der Ideologie die Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft.

Die Ideologien der kapitalistischen Gesellschaft entsprechen einer ökonomischen Basis, die das Organische auseinanderreißt, den Menschen zur Sache, und das menschliche Arbeitsprodukt zum handelnden Subjekt macht. Ideologisch ist daher vor allem die Vorstellung von der Unabhängigkeit der einzelnen Vorstellungs- und

[57]) Vgl. Lukács, a. a. O., S. 28.

Wissensgebiete von einander und von ihrer sozial-ökonomischen Basis, ideologisch ist die Trennung des Bewußtseins von seinem Gegenstande, die Zerreißung der Einheit von Bewußtsein und Sein, ideologisch ist die rein kontemplative Erkenntnis. Ideologisch aber ist auch der gesamte Ueberbau der menschlichen Vorstellungen, insofern als er scheinbar unabhängig vom politisch-rechtlichen Ueberbau und von der ökonomischen Grundlage ist. Die scheinbare Selbständigkeit des Ueberbaus ist die wichtigste Form der Ideologie[58]). Die ideologischen „Empfindungen, Illusionen, Denkweisen und Lebensanschauungen", scheinbar losgelöst von ihren materiellen Grundlagen, sind die subjektiven Motive für die Handlungen des einzelnen Menschen, die zugleich objektiv seinem sozialen Sein entsprechen. „Das einzelne Individuum, dem sie durch Tradition und Erziehung zufließen, kann sich einbilden, daß sie die eigentlichen Bestimmungsgründe und Ausgangspunkte seines Handelns bilden"[59]). Es zeigt sich also, daß der Ueberbau der bürgerlichen Gesellschaft ideologisch, auch im engeren Sinne dieses Wortes, ist. Dennoch wird er nicht zu einem gegenstandslosen Hirngespinst, sondern ist ein Teil jener gesellschaftlichen Wirklichkeit des Kapitalismus, die der Marxismus nicht nur theoretisch kritisieren, sondern auch praktisch gegenständlich umwälzen will.

b) Die Klassen der bürgerlichen Gesellschaft und die Ideologie

I. Die Ideologie im Kapitalismus und in vorkapitalistischen Produktionsverhältnissen

Die Ideologie als falsches, partikulares Bewußtsein entspricht einem bestimmten sozialen Standort, von dem aus eine richtige, totale Erkenntnis nicht möglich ist. Es ist deshalb nötig, nun die einzelnen sozialen Standorte innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft dahin zu untersuchen, inwiefern sie eine richtige, totale Sicht zulassen oder inwiefern aus ihrer Lage die Notwendigkeit einer Ideologie folgt. Es handelt sich hierbei nicht um beliebige soziale Standorte, sondern um die nach materialistischer Geschichtsauffassung entscheidenden, die Klassen, d. h. um die großen Menschengruppen, die sich wesentlich nach ihrer Lage im Produktionsprozeß unterscheiden. Die Ideologie ist als bewußtseinsmäßiger Ausdruck eines objektiven Scheins des Kapitalismus, nämlich der Verdinglichung erkannt worden. Andererseits wurde die Kategorie der konkreten Totalität als der Begriff erkannt, vermittelst dessen eine Durchbrechung dieses Scheins, der Verdinglichung möglich ist. Die Untersuchung muß sich also wesentlich damit beschäftigen, wie weit es vom

---

[58]) Vgl. dazu auch Engels, Ludwig Feuerbach, S. 62 ff.
[59]) Marx, der 18. Brumaire, S. 49.

Standpunkt der einzelnen Klassen aus möglich ist, das Phänomen der Verdinglichung zu erfassen, zu zerreißen und zu einer konkreten totalen Sicht zu kommen.

Auf die Ideologien der vorkapitalistischen Epochen soll hier nicht eingegangen werden. Es ist nur nötig, einige wesentliche Unterschiede jener Zeiten gegenüber dem Kapitalismus hervorzuheben. Kapitalismus und frühere gesellschaftliche Epochen können als naturwüchsig bezeichnet werden, da sie Resultate der verschiedensten menschlichen Willensregungen sind, die in ihnen einen ungewollten Ausdruck finden, nicht aber erzeugt sind von einem einheitlichen organisierenden Gesamtwillen. In allen diesen Produktionsformen haben sich die menschlichen Kräfte gegenüber ihren Trägern objektiviert und beherrschen sie als fremde Kräfte. Der naturhafte Schein dieser Kräfte ist aber in den vorkapitalistischen Verhältnissen noch wesentlich stärker als im Kapitalismus, da dort die Naturfaktoren eine viel größere unmittelbare Rolle spielen, da die unmittelbare Abhängigkeit von ihnen stärker und sichtbarer ist als im Kapitalismus (z. B. die Bedeutung des Ernteertrags).

Die grundlegende Bedeutung der menschlich-ökonomischen Beziehungen tritt erst in der allgemeinen Warenproduktion im vollen Umfang hervor. Hier erst wird auch der allgemeine Zusammenhang der einzelnen Teile des gesellschaftlichen Lebens offenbar, während in allen früheren Produktionsformen die Teile vom gesellschaftlichen Ganzen weitgehend unabhängig waren. In vorkapitalistischen Produktionsverhältnissen sind einzelne Teile der Gesellschaft völlig autark und fast ohne Zusammenhang mit dem Staat, dem allgemeinen Ausdruck der Gesellschaft; andere sind ökonomisch parasitär und leben nur vermittelst des Staatsapparats[60]). Erst der allgemeine Warenverkehr, die Produktion für den Markt statt für den eigenen Bedarf schafft den allgemeinen gesellschaftlichen Zusammenhang, dessen höchster Ausdruck der Weltmarkt ist. Im Zusammenhang damit treten auch die Klassenbeziehungen erst im Kapitalismus in reiner Gestalt hervor, während sie früher unter Ständen, Kasten und anderen sozialen Gebilden verdeckt waren, bei deren Entstehung juristisch-staatliche Privilegien konstitutiv mitgewirkt haben. Juristische, religöse Kategorien sind hier nicht nur Ausdruck von wesentlichen ökonomischen bestimmten Tatbeständen, die in reiner Form noch nicht existieren, sondern mit ihnen eng verflochten; so erwähnt Marx z. B.[61]) das Zusammenfallen von Rente und Steuer in Asien, da die Grundrente nur durch außerökonomischen Zwang erhalten wird, so daß keine Steuer existiert, die von dieser Form der Grundrente verschieden ist.

---

[60]) Vgl. dazu Lukács, a. a. O., S. 67 f. und die dort angeführten Beispiele aus dem „Kapital".
[61]) Kap. III/2, 324.

Die Oekonomie tritt daher erst im Kapitalismus als die Grundlage der gesellschaftlichen Beziehungen auf. Sie war es freilich auch früher schon, und die sozialen Schichtungen, die scheinbar nicht nur durch sie bestimmt wurden, sind in Wirklichkeit nur erstarrte Formen der organisch entwickelten Produktionsverhältnisse. Aber erst im Kapitalismus gibt es eine „reine" Oekonomie[62]). Der Kapitalismus ist eine Form der Produktion, die sich stets auf erweiterter Stufenleiter reproduziert, die ihre eigene Technik fortwährend umwälzt, — kurz eine Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, deren dynamischer Charakter deutlich hervortritt, während die Entwicklung der vorkapitalistischen Gesellschaftsformen äußerst langsam vor sich ging, so daß sie fast statisch erscheinen. Ebenso wie der gesellschaftliche Charakter des menschlichen Seins kommt daher erst jetzt die historische Entwicklung des Daseins, die nicht übergeschichtliche Bedeutung der gesellschaftlichen Einrichtungen und Begriffe zum Ausdruck. Der naturhafte, unmenschliche Schein der Wirklichkeit ist also in allen vorkapitalistischen Produktionsverhältnissen weit stärker als im Kapitalismus, ihre Durchschaubarkeit weit geringer, entsprechend das Bewußtsein noch ideologischer als das bürgerliche Bewußtsein.

II. Die Mittelschichten und die Ideologie

Bourgeoisie und Proletariat sind die großen Klassen der bürgerlichen Gesellschaft. Aber zwischen ihnen befinden sich zahlenmäßig sehr bedeutende Schichten, Bauern, Kleinbürger usw., die einen Uebergang zwischen den beiden entscheidenden Klassen darstellen. Mit ihnen soll die folgende Untersuchung sich zuerst beschäftigen.

Die Mittelschichten unterscheiden sich von den beiden großen Klassen der bürgerlichen Gesellschaft insofern, als sie mit dem kapitalistischen Produktionsprozeß weniger eng verbunden sind als diese. Entweder ist ihr Dasein mit Ueberresten der ständischen Gesellschaft unlösbar verknüpft und mit der kapitalistischen Wirtschaft nur mehr oder weniger äußerlich verbunden (Bauern, Handwerker), oder ihre Rolle im Wirtschaftsleben beschränkt sich auf

---

[62]) Hier liegt übrigens eine Schwierigkeit für die Anwendung des historischen Materialismus, der eben die Selbsterkenntnis der kapitalistischen Wirklichkeit ist. „Die bürgerliche Oekonomie liefert den Schlüssel zur antiken", sagt Marx, als „entwickeltste historische Organisation der Produktion." Ebenso kann man vermittelst der Begriffe der bürgerlichen Gesellschaft auch frühere Gesellschaftsformen erkennen. Aber die Kategorien des historischen Materialismus können nicht mit der gleichen Einfachheit angewandt werden wie im Kapitalismus. Gilt es hier nur, die mehr oder weniger deutliche sozial-ökonomischen Klassenbeziehungen mit dem Ueberbau in Verbindung zu bringen, so müssen in den vorkapitalistischen Gesellschaftsformen, diese Klassenbeziehungen selbst erst aufgedeckt werden. (Vgl. dazu Lukács, Der Funktionswandel des historischen Materialismus.)

das Gebiet der Zirkulation (kleine Kaufleute usw.), oder sie sind am Wirtschaftsprozeß überhaupt nicht unmittelbar beteiligt (freie Berufe). Mit dem Grundphänomen des Kapitalismus, der Ware, kommen sie entweder nur in der Zirkulation in Berührung, oder, soweit sie selbst Waren herstellen, geschieht das nur zum Teil in industriell-kapitalistischen Formen, bisweilen noch in Verbindung mit der Produktion von Gütern für den eigenen Bedarf. Von einem solchen Standpunkt aus ist daher der wirkliche Charakter der Ware und damit ihr Fetischismus nicht zu durchschauen. Vom Standort der Mittelschichten sind zwar die Symptome des Kapitalismus, nicht aber die Ursachen dieser Symptome zu sehen; wirtschaftlich-gesellschaftliche Aenderungen, die sie erstreben, beziehen sich daher wesentlich auf die Symptome und bleiben im Rahmen des Kapitalismus selbst. Da die Verdinglichung, die menschliche Selbstentfremdung kraft der Lage im Produktionsprozeß nicht erkannt werden kann, entspricht einem solchen Standort die Auffassung der Geschichte als eines unmittelbar von der Natur bestimmten Prozesses. Das zeigt sich deutlich in der Hervorhebung biologischer Faktoren als der geschichtlich entscheidenden (Rassentheorien). Die ergänzende Kehrseite dieser Auffassungen ist die — ebenso wesentlich irrationale — Auffassung, die die Geschichte als Produkt einzelner großer Menschen ansieht, ohne die gesellschaftlichen Umstände genügend zu berücksichtigen; Fatalismus — in diesem Falle naturalistisch-materialistischer — und Subjektivismus sind stets zueinander gehörende Gegenpole.

Soweit das Ganze von diesem Standpunkt aus gesehen wird, wird es nicht in seiner konkreten Mannigfaltigkeit erkannt. Der entscheidende Klassengegensatz zwischen Bourgeoisie und Proletariat wird daher entweder nicht gesehen oder als unwesentlich behandelt. Marx schreibt über den kleinbürgerlichen Demokraten (und fast das gleiche läßt sich über heutige politische Theorien des Kleinbürgertums sagen — ein Beweis für die Richtigkeit der Beurteilung): „Aber der Demokrat, weil er das Kleinbürgertum vertritt, also eine Uebergangsklasse, worin die Interessen zweier Klassen sich zugleich abstumpfen, dünkt sich über den Klassengegensatz überhaupt erhaben. Die Demokraten geben zu, daß eine privilegierte Klasse ihnen gegenübersteht, aber sie mit der ganzen übrigen Umgebung der Nation bilden das Volk. Was sie vertreten ist das Volksrecht; was sie interessiert, ist das Volksinteresse ..."[63]). Oder an anderer Stelle[64]): „Der eigentümliche Charakter der Sozialdemokratie faßt sich dahin zusammen, daß demokratisch-republikanische Institutionen als Mittel verlangt werden, nicht um zwei Extreme, Kapital und Lohnarbeit, beide aufzuheben, sondern um ihren Gegensatz abzuschwächen und in Harmonie zu ver-

[63]) Marx, Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte, S. 55.
[64]) Ebenda S. 51.

wandeln. Wie verschiedene Maßregeln zur Ergreifung dieses Zweckes vorgeschlagen werden mögen, wie sehr er mit mehr oder weniger revolutionären Vorstellungen sich verbrämen mag, der Inhalt bleibt derselbe. Dieser Inhalt ist die Umänderung der Gesellschaft auf demokratischem Wege, aber eine Umänderung derselben innerhalb der Grenzen des Kleinbürgertums . . . Das Kleinbürgertum . . . glaubt . . ., daß die besonderen Bedingungen seiner Befreiung die allgemeinen Bedingungen sind, innerhalb deren allein die moderne Gesellschaft gerettet und der Klassenkampf vermieden werden kann." Es zeigt sich deutlich, daß Schichten, die an diesem Zentralproblem der kapitalistischen Gesellschaft vorbeigehen, falsche, partikulare Vorstellungen haben müssen, die subjektiv richtig, ihrer Lage adäquat, objektiv aber unrichtig sind, da sie die Wirklichkeit nicht in ihrer konkreten Ganzheit sehen. Damit aber verfehlt das Bewußtsein die selbstgesetzten, subjektiven Ziele und erreicht zugleich ihm unbekannte objektive Ziele der gesellschaftlichen Entwicklung. Daß zeigt sich auch in der politischen Praxis des Kleinbürgertums, wo es, ohne es zu wollen, in den verschiedenen historischen Situationen bald der einen, bald der anderen Klasse der Gesellschaft Dienste erweist[65]).

III. Richtiges und falsches Bewußtsein vom Standort der Bourgeoisie aus

Die Frage, ob vom Standort und Blickpunkt der Bourgeoisie ein richtiges, nicht ideologisches Bewußtsein möglich ist, ist eigentlich durch die Art der Fragestellung beantwortet. Die Ideologie wurde als bewußtseinsmäßiger Ausdruck der Verdinglichung erkannt. Die Verdinglichung aber ist eine zentrale Erscheinung des gesamten Lebens und Denkens der bürgerlichen d. h. von der Bourgeoisie beherrschten Gesellschaft. Das bürgerliche Bewußtsein, das verdinglicht ist, ist gerade das Bewußtsein der Bourgeoisie oder das von ihr beherrschte Bewußtsein anderer Schichten. „Die herrschenden Ideen einer Zeit waren stets nur die Ideen der herrschenden Klasse"[66]). Damit ist gerade von diesem Standpunkt aus ein richtiges Bewußtsein, d. h. die Erkenntnis und Durchbrechung der Verdinglichung nicht möglich.

Der Blickpunkt der Bourgeoisie soll aber noch von einer anderen Seite her beleuchtet werden. Die Bourgeoisie befindet sich in der zwiespältigen Lage, daß ihr, bevor sie noch ihre feudalen Gegner völlig besiegt und ihre Spuren beseitigt hat, bereits ein neuer Gegner entgegentritt, der ihre Herrschaft bedroht und die

---

[65]) Vgl. dazu besonders die Rolle des Kleinbürgertums in der französischen Revolution von 1848 bis zum Staatsstreich Napoleons, die Marx im „18. Brumaire" klassisch dargestellt hat.

[66]) Das Kommunistische Manifest, S. 20.

bürgerliche Gesellschaftsordnung umwälzen will: das Proletariat. Die Bourgeoisie wird daher, bevor sie noch ihre revolutionären Aufgaben vollbracht hat, schon konservativ dem Proletariat gegenüber. Dieser Zwiespalt des Interesses findet seinen theoretischen Ausdruck darin, daß die Historiker dieser Klasse, die als erste die Tatsache des Klassenkampfes aufgezeigt und ihre grundlegende Bedeutung hervorgehoben haben, durch andere abgelöst werden, die diese Tatsache verschweigen oder sie in Klassenharmonie umzudeuten versuchen. Ebenso folgen den klassischen Untersuchungen der frühbürgerlichen Nationalökonomie, die diese Tatsachen sahen, nun Autoren, die Marx als Apologeten bezeichnet, weil ihre Theorie vor allem auf die Verteidigung des Kapitalismus und seiner angeblichen Harmonie gerichtet ist. Die Bourgeoisie gelangt erstmalig dazu, die Wirtschaft als einen Gesamtprozeß unter einheitlichen Gesetzen zu erkennen — entsprechend der Tatsache, daß erst der Kapitalismus diese Einheitlichkeit herbeigeführt und eine zusammenhängende Gesellschaft hervorbringt gegenüber den einzelnen Gesellschaften aller früheren Ordnungen — aber diese Gesetze erscheinen ihr als Naturgesetze, die auf der Bewußtlosigkeit der Beteiligten beruhen. (Engels.) Eine Erkenntnis dieser Gesetze als gesellschaftlich-geschichtlich würde ja bedeuten, daß die Bourgeoisie sich über die geschichtliche Begrenztheit ihrer Herrschaft klar wird. Hier treten also Interessen und Bewußtsein der Klasse in Widerspruch miteinander.

Aber nicht dieser Konflikt ist es, der die Ideologiehaftigkeit des Bewußtseins vom Standort der Bourgeoisie erklärt. Entscheidend vielmehr ist der Widerspruch zwischen der gesellschaftlichen Produktion und der privaten Aneignung, der Widerspruch, der darin liegt, daß zwar gesellschaftlich und für die Gesellschaft produziert wird, die Produktionsmittel aber in der Hand der einzelnen Kapitalisten sind. „Das Kapital ist keine persönliche, sondern eine gesellschaftliche Macht“[67]), aber eine Macht, deren Bewegungen gelenkt werden von den Einzelinteressen der Kapitalbesitzer, die die gesellschaftliche Funktion ihrer Tätigkeit nicht überblicken. Daher setzt sich die gesellschaftliche Funktion, die Gesetzlichkeit des Kapitals „nur über ihre Köpfe hinweg, durch ihren Willen hindurch, ihnen selbst unbewußt“ durch[68]). Das Privateigentum an den Produktionsmitteln führt dazu, daß man vom Standpunkt der Bourgeoisie aus nur mit dem Blick des Einzelkapitalisten sieht, dem notwendigerweise die Gesetze, die sich aus der Entfremdung der Arbeit ergeben, als vom Menschen unabhängig erscheinen müssen.

Die Bourgeoisie ist der Selbstentfremdung ebenso unterworfen wie das Proletariat. „Aber die besitzende Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als

[67]) Das Kommunistische Manifest, S. 16.
[68]) Lukács, a. a. O., S. 75.

ihre eigene Macht . . ."[69]). Sie hat kein Interesse daran, die Selbstentfremdung zu durchschauen und aufzuheben, im Gegensatz zum Proletariat, das durch sie „vernichtet" ist, in „einer unmenschlichen Existenz" lebt und dadurch gezwungen ist, alles zu tun, um diese Entfremdung theoretisch und praktisch aufzuheben. So ist vom Blickpunkt der Bourgeoisie eine Erkenntnis des historischen Charakters der bürgerlichen Gesellschaft nicht möglich. Gerade von ihrem Standpunkt aus ist — der Vereinzelung der Kapitalisten entsprechend — eine Totalsicht unmöglich, während sie die partikulare Erkenntnis jedes einzelnen, scheinbar selbständigen Gebietes besonders fördert. Die Rationalisierung und Spezialisierung des kapitalistischen Betriebes überträgt sich auch auf die bürgerliche Erkenntnis und Wissenschaft, die bei einem ungeheuren Fortschritt in der Einzelerkenntnis keine totale Sicht gewinnt, damit aber partikular, ideologisch bleibt. „Wenn es ein Werk der Wissenschaft ist, die sichtbare, bloß erscheinende Bewegung auf die innere wirkliche Bewegung zu reduzieren, so versteht es sich ganz von selbst, daß in den Köpfen der kapitalistischen Produktions- und Zirkulationsagenten sich Vorstellungen über die Produktionsgesetze bilden müssen, die von diesen Gesetzen ganz abweichen und nur der bewußte Ausdruck der scheinbaren Bewegungen sind. Die Vorstellungen eines Kaufmanns, Börsenspekulanten, Bankiers sind notwendig ganz verkehrt. Die der Fabrikanten sind verfälscht durch die Zirkulationsakte, denen ihr Kapital unterworfen ist und durch die Ausgleichung der allgemeinen Profitrate"[70]).

Die Aufhebung der Verdinglichung ist nur vom Standpunkt einer Klasse möglich, die aus ihren Lebensbedingungen heraus gezwungen ist, ihre einzelnen Mitglieder nicht isoliert zu lassen, sondern sie bewußt einzuordnen, so daß ihr Bewußtsein bereits von einer Totalität ausgeht. Nur eine Klasse kann die Selbstentfremdung aufheben, die durch ihre Existenzbedingungen zur radikalen Vernichtung der Entfremdung gezwungen ist, nur eine Klasse, die durch die Entfremdung der Arbeit so weit ergriffen ist, daß ihre Mitglieder selbst zu Waren geworden sind. Die Aufhebung des fetischistischen Scheins der Ware erfolgt damit durch die Subjekt gewordene Ware selbst. Das Proletariat ist die Klasse, die zur Erfüllung ihrer geschichtlichen Rolle, zu ihrer Befreiung das Bewußtsein ihrer Lage braucht.

---

[69]) Marx-Engels, Die heilige Familie, Gesamtausgabe I/3, S. 206.
[70]) Marx, Das Kapital, III/1, S. 297.

7. Kapitel

Proletarisches Klassenbewußtsein

a) Das Proletariat als Subjekt-Objekt in der kapitalistischen Gesellschaftsordnung

Die Wirklichkeit ist für Bourgeoisie und Proletariat die gleiche. Beide Klassen unterliegen der gleichen Selbstentfremdung, für beide gilt die Verdinglichung. Es fragt sich, ob die andere soziale Lage innerhalb der gleichen kapitalistischen Wirklichkeit dem Proletariat andere Erkenntnismöglichkeiten gibt als der Bourgeoisie, ob es von seinem Standpunkt aus möglich ist, die Verdinglichung zu durchbrechen und zu einem totalen — und damit nicht mehr ideologischen — Bild der Wirklichkeit zu gelangen.

Der erste auffallende Unterschied zwischen Bourgeoisie und Proletariat besteht in dem verschiedenen Interesse, das diese beiden Klassen an der Erkenntnis und an der Aufhebung der Selbstentfremdung haben. Während sich die Bourgeoisie in ihr wohl fühlt, sie „als ihre eigene Macht" weiß, daher also kein Interesse an ihrer Aufhebung hat, bedeutet die Entfremdung für das Proletariat eine „unmenschliche Existenz". Es ist „unmittelbar durch die nicht mehr abzuweisende, nicht mehr zu beschönigende, absolut gebieterische Not — den praktischen Ausdruck der Notwendigkeit — zur Empörung gegen diese Unmenschlichkeit gezwungen . . ."[71]). Eine Voraussetzung der Veränderung dieser Lage ist aber die Erkenntnis ihrer Veränderlichkeit, die Erkenntnis, daß die sozial-ökonomischen Gesetze nicht Naturgesetze sind, die unabhängig vom menschlichen Tun wirken, sondern daß sie nur Ausdruck der Tatsachen sind, daß der arbeitende Mensch vom Produkt seiner Arbeit getrennt, ihm entfremdet ist. Erst diese Einsicht macht eine Veränderung dieser Wirklichkeit möglich, eine Veränderung, die durch Aufhebung der Trennung von Produzent und Produktionsmittel dem Menschen die Herrschaft über seine eigenen Kräfte gibt, welche ihm in der Wirtschaft als Dinge gegenüber treten. Die Auflösung des dinglichen Scheins der Wirklichkeit und die Beseitigung seiner materiellen Grundlage ist ein Lebensinteresse des Proletariats.

Das Privateigentum an den Produktionsmitteln vereinzelt die Angehörigen der Bourgeoisie. Die einzelnen Kapitalisten stehen sich als unabhängige, isolierte Warenbesitzer gegenüber. Der Ausgangspunkt für das bürgerliche Bewußtsein ist daher der Einzelmensch, der einzelne Warenbesitzer, das einzelne Rechtssubjekt. Im Gegensatz dazu werden die Proletarier im Arbeitsprozeß gesellschaftlich zusammengefaßt. „Im Anfang kämpfen die einzelnen Arbeiter, dann die Arbeiter einer Fabrik, dann die Arbeiter eines Arbeits-

---

[71]) Die heilige Familie, Gesamtausgabe I/3, S. 206.

zweiges an einem Ort gegen den einzelnen Bourgeois, der sie direkt ausbeutet . . . Aber mit der Entwicklung der Industrie vermehrt sich nicht nur das Proletariat, es wird in größeren Massen zusammengedrängt . . . immer mehr nehmen die Kollisionen zwischen dem einzelnen Arbeiter und dem einzelnen Bourgeois den Charakter von Kollisionen zweier Klassen an . . ."[72]). Die Proletarier werden durch ihre Lebensbedingungen zur Vereinigung getrieben. Ihre ökonomische Situation vereinigt sie zunächst zu einer Klasse dem Kapital gegenüber, zu einer Klasse „an sich", und das Bewußtsein dieser Tatsache macht diese Klasse dann auch zu einer Klasse „für sich". Der Ausgangspunkt für den Proletarier ist daher nicht der einzelne Mensch als solcher, sondern als Teil eines Ganzen, der Klasse. Demnach geht das proletarische Bewußtsein bereits von einer Totalität aus. Es durchbricht damit eine erste Schranke des bürgerlichen Bewußtseins und wird fähig, die Grundtatsache der Oekonomie zu erkennen, nämlich daß es sich hier um Beziehungen von Klassen handelt. Von hier aus ist also der spezifisch juristische Schein, den die gesellschaftlichen Verhältnisse im Kapitalismus annehmen, der Schein, daß sich einzelne, gleiche Rechtssubjekte gegenübertreten, durchschaubar.

Aber die Totalität, von der das proletarische Bewußtsein ausgeht, ist nicht ein beliebiges Teilganzes innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, eine Klasse, wie es die Bourgeoisie oder die Bauern auch sind. Das Proletariat ist die negative Totalität der bürgerlichen Gesellschaft. „Die Abstraktion von aller Menschlichkeit, selbst von dem Schein der Menschlichkeit" ist im Proletariat praktisch vollendet, „weil in den Lebensbedingungen des Proletariats alle Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft in ihrer unmenschlichsten Spitze zusammengefaßt sind . . ."[73]). Das Proletariat ist von der Verdinglichung so weit erfaßt, daß seine einzelnen Mitglieder sich selbst als Ware verkaufen müssen. Selbst „der Schein der Menschlichkeit" ist dem Arbeiter im Arbeitsprozeß verloren gegangen, er ist zu einer Sache geworden, zu einem Bestandteil, zu einem Anhängsel der Maschine. Das Proletariat steht damit gewissermaßen schon außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, es ist die Negation der bürgerlichen Gesellschaft in dieser Gesellschaft selbst. „Wenn das Proletariat die Auflösung der bisherigen Weltordnung verkündet, so spricht es nur das Geheimnis seines eigenen Daseins aus, denn es ist die faktische Auflösung dieser Weltordnung"[74]). Und gerade diese Stellung, in der der Proletarier am weitesten vom „Menschen" entfernt ist, ermöglicht es ihm, die bürgerliche Gesellschaft zu erkennen. Der Mensch hat

---

[72]) Das kommunistische Manifest, S. 12.
[73]) Die heilige Familie, Gesamtausgabe I/3, 207.
[74]) Marx, Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Gesamtausgabe I/1, I. Halbband, S. 620.

sich hier selbst verloren, aber zugleich das theoretische Bewußtsein dieses Verlustes gewonnen[75]). Die Selbstentfremdung hat ihre höchste Stufe erreicht, sie schlägt jetzt um in die Erkenntnis des entfremdeten Wesens des Menschen; sie hebt sich damit in der Theorie ebenso selbst auf, wie das Proletariat sie durch seine revolutionäre Aktion praktisch aufhebt. Diese praktische Aufhebung besteht darin, daß das Proletariat die politische Macht erkämpft und sie dazu benutzt, das Privateigentum an den Produktionsmitteln aufzuheben — also alle Menschen ebenso eigentumslos zu machen, wie es selbst ist, zugleich durch Vergesellschaftung der Produktionsmittel alle zu Eigentümern zu machen. Damit gewinnt die Gesellschaft die Kontrolle über ihre eigenen Kräfte und kann jetzt sie beherrschen, statt von ihnen beherrscht zu werden.

Der Arbeiter ist als Ware völlig zum Objekt geworden. Er ist den gesellschaftlichen Verhältnissen ganz und gar unterworfen. Seine Erkenntnis ist die Selbsterkenntnis der Ware, sein Bewußtsein das Bewußtsein der Ware über sich selbst. Zugleich aber besteht ein dialektisches Spannungsverhältnis zwischen dem Arbeiter als Menschen, d. h. außerhalb des Produktionsprozesses, und seiner Warengestalt in der kapitalistischen Produktion. Der Arbeiter trennt seine Arbeitskraft scheinbar von sich ab, um sie zu verkaufen; er verkauft als Rechtssubjekt seine Arbeitskraft, damit aber sich selbst als Ware. Diese Spaltung aber, die hier zwischen Objektivität und Subjektivität des sich als Ware objektivierenden Menschen besteht, macht diese Lage zugleich des Bewußtwerdens fähig. Der Arbeiter kann über sein gesellschaftliches Sein nur dann bewußt werden, wenn er über sich selbst als Ware bewußt wird[76]).

Die Selbsterkenntnis des Arbeiters als Ware ist aber keine unmittelbare Erkenntnis, die sich auf den unmittelbaren, objektiven, dinglichen Schein der kapitalistischen Wirklichkeit beschränkt; sie ist vielmehr bereits vermittelt, dringt bis zur Kerngestalt dieser Wirklichkeit vor. Dies ergibt sich aus der Spaltung der Subjektivität und Objektivität des Arbeiters, aus der Doppelrolle des Proletariers als Ware und als Mensch. Die Veränderung der Arbeitszeit ist für ihn als Ware nur eine quantitative Veränderung seiner Verausgabung als Arbeitskraft; zugleich ist sie aber für den arbeitenden Menschen eine qualitative Veränderung, indem sie die Gestaltung seines Lebens ändert. Der Proletarier tritt als Objekt, als Ware Arbeitskraft in eine dingliche Beziehung zum Kapital; die Kerngestalt, die diesem objektiven Schein zugrunde liegt, ist aber eine menschliche Beziehung zwischen dem Arbeiter und dem Kapitalisten. Sie ist freilich keine unmittelbare einzelmenschliche, sondern eine durch das Arbeitsverhältnis vermittelte gesellschaftliche Beziehung, die bei bloßer unmittelbarer Betrachtung den abstrakt-

---

[75]) Die heilige Familie, ebenda.
[76]) Lukács, a. a. O., S. 184/5.

rationalen Schein der Verdinglichung erhält. Das doppelte Erlebnis seiner Beziehungen als Objekt und als Subjekt gibt dem Proletarier die Möglichkeit, den fetischistischen Schein der Ware Arbeitskraft zu durchschauen. Der Arbeiter sieht, daß der Wert nicht eine Eigenschaft ist, die der Ware Arbeitskraft von Natur aus anhaftet; denn diese Ware ist zugleich Mensch, Rechtssubjekt, wird außerhalb der Produktion nicht nach ihrem materiellen Werte beurteilt, sondern steht allen anderen Menschen als gleich gegenüber. Der Wert der Ware Arbeitskraft erweist sich daher als gesellschaftliches Verhältnis. Ist aber einmal der Fetischcharakter einer Ware durchschaut, so verliert die Ware überhaupt ihr Geheimnis. Der dingliche Schein wird nun als Oberfläche von menschlich-gesellschaftlichen Verhältnissen erkannt. Damit überschreitet das Bewußtsein vom proletarischen Standort den Schein, der der Unmittelbarkeit der Tatsachen anhaftet, und gewinnt die Richtung auf das Ganze.

Die Wirklichkeit offenbart ihren doppelten Charakter als Wesen und als Erscheinung, als Kerngestalt und als Oberfläche dem Proletarier, der zugleich Mensch und Ding, Objekt und Subjekt ist. Das Erlebnis dieser Situation gibt ihm die Möglichkeit, von der vollendeten Gestalt der Verdinglichung aus das Ganze der gesellschaftlichen Wirklichkeit als Wesen und als Erscheinung zu erkennen. Die Selbstentfremdung hat im Proletariat ihren Höhepunkt erreicht. Indem der Mensch hier zum Objekt, zum Ding geworden ist, ist er zugleich Subjekt und Objekt der Erkenntnis geworden. Nun zeigt sich deutlich, was Selbsterkenntnis der Wirklichkeit im dialektisch-materialistischen Sinne bedeutet. Indem der Mensch zum Ding wird, löst die dinghafte Struktur der Wirklichkeit sich auf und wird zur menschlich-gesellschaftlichen. Das Einswerden von Mensch und Sache, ohne daß der Mensch aufhört, bewußt ein Mensch zu sein, offenbart den menschlichen Charakter der sachlichen Beziehungen.

b) Klassenideologie und Klassenbewußtsein

Im vorigen Abschnitt ist gezeigt worden, daß vom sozialen Standort des Proletariats aus ein richtiges, nicht mehr ideologisches Bewußtsein, eine nicht mehr verdinglichte Erkenntnis der Wirklichkeit in ihrer konkreten Totalität möglich ist. Das bedeutet jedoch nicht, daß das Proletariat tatsächlich ein solches Bewußtsein hat. Ein nicht verdinglichtes Klassenbewußtsein des Proletariats müßte zu folgenden Konsequenzen kommen, die Marx und Engels in ihrer Theorie entwickelt haben und die hier nur in aller Kürze aufgezählt werden sollen: zu der Erkenntnis 1. des Klassenkampfes und seiner sozial-ökonomischen Grundlagen, 2. des historischen und damit vergänglichen Charakters des Kapitalismus, 3. zu der Einsicht, daß der Kapitalismus selbst den Hebel zu seiner Ueberwindung hervorbringt, in Gestalt des Proletariats, 4. daß das Proletariat sich von allen anderen revolutionären Klassen dadurch unterschei-

det, daß seine Herrschaft nicht zu einer neuen Form der Ausbeutung führen kann, sondern es sich nur selbst befreit, indem es zugleich die ganze Gesellschaft befreit, 5. daß es seine Klassenherrschaft dazu benutzen muß, die Produktionsmittel zu vergesellschaften, daß damit aber die Klassen verschwinden und mit ihnen der Staat, der Ausdruck des Klassenkampfes. Anders ausgedrückt: ein richtiges Klassenbewußtsein des Proletariats müßte zu dem Schluß kommen, daß das Proletariat, indem es die politische Macht erkämpft und ausübt, die Grundlagen der menschlichen Selbstentfremdung beseitigen kann und mit dieser sich selbst als Klasse auflöst. Diese Einsicht hat in der Marx-Engelsschen Theorie ihren folgerichtigen Ausdruck gefunden. Offenbar aber ist ein solches Bewußtsein in keinem Lande — abgesehen von Sowjetrußland — im Proletariat oder auch nur in der Mehrheit der Arbeiterklasse vorherrschend. Dieses entwickelte proletarische Klassenbewußtsein ist also kein reales, sondern ein zugerechnetes Bewußtsein, ein Bewußtsein, das das Proletariat haben würde, wenn es seine Lage völlig zu erfassen fähig wäre[77]). Dieses zugerechnete Klassenbewußtsein kann aber nicht völlig unabhängig von dem wirklichen Bewußtsein der einzelnen Proletarier sein. Man kann die erste Form mit Marx sozialistisches oder kommunistisches Bewußtsein nennen, die zweite: Klassenideologie oder auch Klassenerfahrung. Auf das Verhältnis beider Formen zu einander soll nun näher eingegangen werden.

Die Arbeiterklasse kann als Ganzes deshalb noch kein richtiges, nicht ideologisches Bewußtsein haben, weil sie der Selbstentfremdung und damit der Verdinglichung unterworfen ist. Erst die Aufhebung der menschlichen Selbstentfremdung läßt sie zum sozialistischen Bewußtsein gelangen. In diesem Sinne sagt Marx[78]), „daß . . . zur massenhaften Erzeugung dieses kommunistischen Bewußtseins . . . die massenhafte Veränderung der Menschen nötig ist, die nur in einer praktischen Bewegung, in einer Revolution vor sich gehen kann; daß also die Revolution nicht nur nötig ist, weil die herrschende Klasse auf keine andere Weise gestürzt werden kann, sondern auch weil die stürzende Klasse nur in einer Revolution dahin kommen kann, sich den ganzen alten Dreck vom Halse zu schaffen . . .“ Erst die Revolution, die reale Aufhebung der Verdinglichung, schafft allgemein das kommunistische Bewußtsein. Dieses ist dann aber schon nicht mehr Klassenbewußtsein, sondern menschliches Bewußtsein. In der bürgerlichen Gesellschaft aber ist ein Durchschauen des dinglichen Scheins bereits möglich.

---

[77]) Vgl. Lukács, a. a. O., S. 62; auch Mannheim (Ideologie und Utopie, S. 11) deutet an, daß die Ideologie nicht auf „ein psychologisches, reales, sondern auf ein ‚Zurechnungssubjekt‘ hin“ funktionalisiert werden muß. Dies gilt also nicht nur für das Proletariat, wird aber hier erst von Bedeutung, da nur hier die Möglichkeit eines wirklichkeitsadäquaten Bewußtseins gegeben ist.

[78]) Die Deutsche Ideologie, Gesamtausgabe I/5, S. 60.

Die dialektisch-materialistisch-humanistische Theorie stellt diese unverdinglichte Erkenntnis dar. Sie nimmt das vorweg, was das ganze Proletariat erst nach seiner Befreiung erkennen kann. Sie ist daher ein vorweggenommenes Klassenbewußtsein. Nur dadurch wird die Einheit von Theorie und Praxis möglich, die der Marxismus als Voraussetzung für den Sieg des Proletariats verlangt. Denn für das Proletariat ist das richtige Bewußtsein die notwendige Bedingung eines richtigen Handelns; Praxis heißt nicht unbewußtes Tun sondern bildet eine Einheit mit dem „Begreifen dieser Praxis"[79]). Lenin drückt diesen Gedanken treffend aus, wenn er sagt: „Ohne revolutionäre Theorie kann es auch keine revolutionäre Bewegung geben"[80]).

Dieses richtige Bewußtsein fällt keineswegs mit der Ideologie des Proletariats zusammen. „Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat sich einstweilen vorstellt, es handelt sich darum, was es ist und was diesem Sein gemäß zu tun gezwungen sein wird"[81]). Das Bewußtsein, das ein Bestandteil dieses geschichtlich notwendigen Handelns ist, findet seinen Ausdruck in der sozialistischen Theorie.

Es könnte scheinen, als ob die Bewegung der Arbeiterklasse und die marxistische Theorie unabhängig nebeneinander herlaufen und dann erst in einen äußerlichen Zusammenhang treten. Nach dem bisher Gesagten ist folgender Gedankengang möglich: das Proletariat braucht zu einem Sieg ein richtiges Bewußtsein; es hat aber dieses Bewußtsein nicht von allein, obgleich ein solches Bewußtsein von seinem Blickpunkt aus möglich ist. Die marxistische Theorie jedoch ist ein richtiges Bewußtsein, entsteht aber außerhalb der Arbeiterklassenbewegung in den Köpfen von Intellektuellen. Sie muß daher von außen in die Arbeiterbewegung hineingetragen werden. Eine solche Auffassung wird in der Tat von Kautsky und von Lenin vertreten. Kautsky schreibt in einer Besprechung zu dem Entwurf eines neuen Programms der österreichischen Sozialdemokratie[82]): „Der Sozialismus als Lehre wurzelt allerdings ebenso in den heutigen ökonomischen Verhältnissen wie der Klassenkampf des Proletariats . . . Aber beide entstehen nebeneinander, nicht auseinander, und unter verschiedenen Voraussetzungen. Das moderne sozialistische Bewußtsein kann nur entstehen auf Grund tiefer wissenschaftlicher Einsicht . . . Der Träger der Wissenschaft ist aber nicht das Proletariat sondern die bürgerliche Intelligenz; in einzelnen Mitgliedern dieser Schicht ist denn auch der moderne Sozialismus entstanden und durch sie erst geistig hervorragenden Proletariern mitgeteilt worden, die ihn dann in den Klassenkampf

---

[79]) 8. These über Feuerbach.
[80]) Lenin, Was tun? Wk. IV/2, S. 152.
[81]) Marx-Engels, Gesamtausgabe I/3, S. 207.
[82]) Neue Zeit, XX/1, S. 79.

des Proletariats hineintragen, wo die Verhältnisse es gestatten. Das sozialistische Bewußtsein ist also etwas in den Klassenkampf des Proletariats Hineingetragenes, nicht etwas aus ihm urwüchsig Entstandenes."

Lenin gibt diese „sehr treffenden und bedeutungsvollen Worte" Kautskys in seiner Broschüre „Was tun?" ausführlich wieder[83]) und vertieft diese Theorie auf folgende Weise[84]): „Wir haben gesagt, daß die Arbeiter ein sozialdemokratisches Bewußtsein noch nicht haben konnten. Dieses konnte ihnen nur von außen gebracht werden. Die Geschichte aller Länder zeigt, daß die Arbeiterklasse aus ihren eigenen Kräften einzig und allein ein trade-unionistisches Bewußtsein herauszuarbeiten vermag, d. h. die Ueberzeugung von der Notwendigkeit, sich zu Verbänden zusammenzuschließen, einen Kampf gegen die Unternehmer zu führen, von der Regierung diese oder jene für die Arbeiter notwendigen Gesetze zu fordern usw. . . . Die Lehre des Sozialismus jedoch ist aus jenen philosophischen, historischen und ökonomischen Theorien herausgewachsen, die von den gebildeten Vertretern der besitzenden Klassen, der Intelligenz geschaffen wurden."

Hier erheben sich folgende Fragen: wenn die sozialistische Theorie von außen in die Arbeiterbewegung hineingetragen wird, so ist es keineswegs notwendig, daß gerade sie sie ergreift und nicht irgend eine andere Theorie, eine fascistische, liberale oder konservative. In diesem Falle könnte daher das Proletariat mangels eines richtigen, nicht ideologischen Bewußtseins nicht siegen, wie der Marxismus annimmt. Und zweitens weichen die beiden „orthodoxen Marxisten" Lenin und Kautky hier erheblich von der Marxschen Auffassung des Verhältnisses von Theorie und Arbeiterbewegung ab, die im „Kommunistischen Manifest" klar ausgedrückt ist und die Theorie als allgemeinen Ausdruck des Klassenkampfes, einer geschichtlichen Bewegung bezeichnet[85]).

Die Lenin-Kautskysche Auffassung durchbricht also auch hier die marxistische Einheit von Theorie und Praxis. In Wirklichkeit ist das Verhältnis zwischen Theorie und Arbeiterklassenbewegung weit enger. Die Theorie kommt nicht nur äußerlich mit der Bewegung in Verbindung sondern ist ihr adäquater Ausdruck; und daraus erklärt es sich, daß sie die ganze Klasse im Verlaufe der Geschichte notwendig ergreifen muß. Es „drängt" sich hier nicht nur „der Gedanke zur Wirklichkeit" sondern auch die „Wirklichkeit zum Gedanken"[86]).

Man kommt der Lösung dieser Frage bereits näher, wenn man erkennt, daß Lenins Auffassung von dem spontan im Proletariat

---

[83]) Wk. IV/2, S. 169.
[84]) Ebenda S. 159 ff.
[85]) Das kommunistische Manifest, S. 15.
[86]) Gesamtausgabe I/1, S. 616.

entstehenden Bewußtsein unvollständig ist. Nach Lenin entwickelt das Proletariat von allein nur ein trade-unionistisches, reformistisches Bewußtsein, das die Notwendigkeit der Verbesserung der Lage der Arbeiter durch ihre eigene Tat erkennt, aber nur im Rahmen der bestehenden bürgerlichen Gesellschaftsordnung. Ein solches Bewußtsein ist durchaus verdinglicht, sieht nur die „Tatsachen" der Oberfläche und steht den „Naturgesetzen" der Oekonomie fatalistisch gegenüber. („In der Krise kann man nicht kämpfen" — diese häufig von Gewerkschaftsführern gebrauchte Formel ist ein typischer Ausdruck dieser Haltung.) Lenin übersieht, daß das Proletariat noch eine andere Ideologie spontan hervorbringt, die sich auf die revolutionäre Befreiung der Arbeiterklasse richtet, ohne die revolutionäre Aktion mit den objektiven Verhältnissen in Einklang zu bringen. Diese Richtung beschäftigt sich gar nicht mit dem Tageskampf der Arbeiter sondern nur mit dem revolutionären Ziel, das sie unabhängig von den sozial-ökonomischen Gegebenheiten durch die Aktion, sei es der Massen, sei es einer entschlossenen Minderheit, zu erreichen sucht. Dieses utopistisch-subjektivistische Bewußtsein will die Zukunft ebenso unvermittelt in die Gegenwart heben, wie das fatalistisch-reformistische Bewußtsein umgekehrt die gegenwärtige Wirklichkeit auch für die Zukunft in Geltung sieht. Beide Ideologien ergänzen sich und werden nebeneinander von der Arbeiterklasse produziert. Findet die eine ihren Ausdruck besonders in den Gewerkschaften und den reformistischen Parteien, so die andere besonders im Anarchismus. Beide Ideologien ergeben sich aus der widerspruchsvollen Situation des Proletariats, aus dem Widerspruch zwischen seinem Tageskampf im Rahmen des Kapitalismus und dem Kampf um die Ueberwindung dieser Gesellschaftsordnung. Dieser Widerspruch liegt der ganzen Existenz des Proletariats zugrunde: es ist die Tatsache, daß das Proletariat einerseits Bestandteil des Kapitalismus, andererseits aber auch seine Negation, seine Aufhebung ist.

Der Marxismus ist die Synthese beider Auffassungen. Er knüpft an den Tageskampf des Proletariats an und zeigt, daß er bei einer bestimmten Höhe aus einem Kampf innerhalb des Kapitalismus in einen Kampf gegen das kapitalistische System umschlagen muß. Evolution und Revolution sind für ihn keine Gegensätze; die Revolution ist ein Moment der Entwicklung; quantitative Vergrößerungen der Kämpfe des Proletariats schlagen um in einen qualitativ neuen Charakter des Kampfes. Wenn man das erkennt, nähert sich die marxistische Theorie erheblich der Ideologie des Proletariats, da sie nichts anderes ist als die Verschmelzung der beiden ideologischen Richtungen auf einer höheren Stufe.

Damit aber wird deutlich, daß die Theorie nicht willkürlich in die Arbeiterbewegung hineingetragen wird. Die marxistische Theorie ist nur deshalb fähig, die Massen zu ergreifen, weil sie an das Be-

wußtsein dieser Massen anknüpft. Die Aufnahme dieser Theorie durch die Arbeiterklassenbewegung erfolgt nur, weil und sofern sie ihr ihre eigene Aktion zum Bewußtsein bringt. Das ganze Proletariat kann dieses durch die Theorie ausgedrückte Bewußtsein in seiner Totalität erst nach der realen Aufhebung der Verdinglichung haben. Es ist aber möglich, daß ein Teil der Klasse aus ihren eigenen Erfahrungen die Richtung der Entwicklung erkennt und damit die Theorie aufnimmt. Dieser Teil, der aus den fortgeschrittensten, „klassenbewußtesten" Elementen des Proletariats besteht, bildet die revolutionäre Partei. Diese kann nun wiederum die Handlungen der Arbeiterklasse erklären und durch diese Erklärung ihnen die Richtung auf das Endziel geben. Die Theorie beeinflußt damit die Arbeiterklassenbewegung. Andererseits ist sie ohne diese nicht denkbar. Die marxistische Theorie ist zwar zweifellos von Intellektuellen begründet, und meist auch fortentwickelt worden. Marx, Engels und ihre Nachfolger konnten das aber nur vom Standpunkt des Proletariats und in engem Zusammenhang mit seiner Bewegung tun. Marx und Engels sind nicht nur die Gründer der I. Internationale, sie haben ihre Theorien nicht nur in die Arbeiterbewegung hineingetragen, sondern sie konnten diese Theorien nur konzipieren, weil sie bereits eine proletarische Bewegung vorfanden und beobachten konnten. In den englischen Chartisten, den französischen Blanquisten und anderen ähnlichen Gruppen fanden sie nicht nur eine Bewegung sondern auch bereits die Bewußtseinsgehalte, denen sie in ihrer Theorie einen geformten Ausdruck gaben. So laufen also Theorie und Arbeiterklassenbewegung nicht nebeneinander her, um sich nur äußerlich zu berühren, sondern sie bilden eine Einheit und stehen in lebendiger Wechselbeziehung. Nur so erklärt es sich, daß sozialistisches Bewußtsein und Klassenideologie die Tendenz haben, sich anzunähern — bis zu ihrer Verschmelzung nach der Aufhebung der Verdinglichung.

c) Bewußtsein und praktisch-kritische Tätigkeit

Die marxistische Theorie ist nicht nur in Anknüpfung an jene „philosophischen, historischen und ökonomischen Theorien" entstanden, die „von den gebildeten Vertretern der besitzenden Klassen, der Intelligenz, geschaffen wurden", wie Lenin schreibt[87]). Sie ist die Kritik dieser Theorien, Kritik der bürgerlichen Ideologie, die der praktischen Kritik der Arbeiterklasse an ihrer ökonomischen Grundlage entspricht. Es ist daher kein Zufall, daß die Grundlagen dieser Theorie in den Jahren 1843—1848 geschaffen wurden, in einer Zeit also, in der eine revolutionäre Situation der jungen Bewegung der Arbeiterklasse die Ergreifung der Macht bereits als Tagesaufgabe stellte. Die Theorie „wurzelt" also nicht nur „in den

[87]) A. a. O., S. 160.

ökonomischen Verhältnissen“[88]), sondern ist Ausdruck einer wirklichen, geschichtlichen Bewegung. Sie ist „die Theorie der als lebendige Totalität gesehenen und begriffenen gesellschaftlichen Entwicklung, genauer: der als lebendigen Totalität begriffenen und bestätigten sozialen Revolution“[89]). Die umwälzende Praxis und das Begreifen dieser Praxis bilden hier eine Einheit.

Die „ihrem Wesen nach kritische und revolutionäre“ Theorie des Marxismus ist also Ausdruck der kritisch-revolutionären Praxis der Arbeiterklassenbewegung. Umgekehrt kann diese die Theorie auch nur aufnehmen, wenn und insofern sie ihrer Praxis entspricht. In revolutionären Situationen, in denen die Klassengegensätze sich zuspitzen, wird die Oberfläche der Wirklichkeit für das Proletariat leichter durchschaubar als sonst. Das Endziel des Kampfes wird nun deutlicher, wirklichkeitsnäher als bisher, und damit verlieren reformistische und subjektivistische Ideologien an Bedeutung zugunsten des sozialistischen Bewußtseins, zu dem die Klassenerfahrung nun hindrängt. In solchen Situationen kann sich das Bewußtsein der ganzen Klasse in außerordentlich kurzer Zeit entwickeln durch die Größe der Erfahrung[90]). Andererseits erklärt sich so die Tatsache, daß die ganze Arbeiterbewegung, auch die, die sich sozialistisch, selbst marxistisch, nannte, in der Zeit von 1850 bis um die Jahrhundertwende die marxistische Theorie nicht oder nur in verstümmelter Form[91]) rezipiert hat: dies entspricht durchaus dem wesentlich unrevolutionären Charakter der Arbeiterbewegung in jener Epoche.

Auch die revolutionäre Partei, der aufgeklärteste und fortgeschrittenste Teil der Arbeiterklasse, die Avantgarde, wie Lenin sie nennt, kann das sozialistische Bewußtsein und die Theorie als ihren Ausdruck nur insoweit aufnehmen und andererseits verbreiten, als sie ihrer Praxis und der der Klasse entspricht. Die Partei kann das sozialistische Bewußtsein nicht jederzeit und unter allen Umständen ins Proletariat hineintragen. Lenin aber betrachtet sie wesentlich unter diesem Gesichtspunkt. Nach seiner Meinung muß die Partei gegen die spontanen Vorstellungen der Masse kämpfen und ihr das sozialistische Bewußtsein einpflanzen[92]). Bei ihm ist die Partei wesentlich Produzent des (richtigen) Klassenbewußtseins. Diesen Standpunkt und die daraus folgenden Organisationsprinzipien des Zentralismus kritisiert Rosa Luxemburg[93]). Für sie ist die Partei

---

[88]) Kautsky, a. a. O.
[89]) Korsch, Marxismus und Philosophie, S. 77.
[90]) Vgl. z. B. die Entwicklung des russischen Proletariats von Februar bis Oktober 1917, die Trotzki in der „Geschichte der russischen Revolution“ anschaulich beschreibt.
[91]) Vgl. dazu die bittere Kritik von Marx und Engels an den ersten Programmen der deutschen Sozialdemokratie.
[92]) Lenin, a. a. O., S. 157 ff.
[93]) Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie, Neue Zeit, XXII/2, S. 484 und 529 ff.

wesentlich Produkt des Klassenbewußtseins, der Bewegung der Klasse, die sich erst im Verlaufe des Kampfes über ihre Aufgaben klar wird. Deshalb hebt sie vor allem die Spontaneität des Kampfes und des Bewußtseins der Arbeiterklasse hervor[94]). Auch diese Auffassung ist nicht völlig richtig. Die Partei ist nicht nur das Ergebnis der Klassenbewegung sondern kann auch aktiv in diese eingreifen, ihre Richtung bestimmen, indem sie der Masse ihre eigene Aktion bewußt macht. Während die Gesamtheit der Klasse tatsächlich erst im Verlaufe des Kampfes ihre Aufgaben erkennt, kann ein Teil, eben die Partei, aus der Erfahrung der früheren Kämpfe bereits ihre Richtung erkennen und nun eine vorwärtstreibende, nicht nur eine konservative Rolle spielen, wie Rosa Luxemburg sie ihr zuweist. „Die Kommunisten sind also praktisch der entschiedenste, immer weiter treibende Teil der Arbeiterparteien aller Länder; sie haben theoretisch vor der übrigen Masse des Proletariats die Einsicht in die Bedingungen, den Gang und die allgemeinen Resultate der proletarischen Bewegung voraus"[95]).

Die Partei ist zugleich Produkt und Produzent des Klassenbewußtseins. Von Lenin wird nur die eine Seite, von Rosa Luxemburg nur die andere hervorgehoben. Freilich findet sich bei beiden eine Korrektur, die auch die andere Seite des dialektischen Verhältnisses zwischen Partei und Klassenbewußtsein andeutet. So schreibt Rosa Luxemburg[96]), die Partei solle nicht mit verschränkten Armen auf den Eintritt einer revolutionären Situation warten, sie müsse vielmehr die Entwicklung der Dinge zu beschleunigen suchen, indem „sie den breitesten proletarischen Schichten den unvermeidlichen Eintritt dieser revolutionären Periode, die dazu führenden inneren sozialen Momente und die politischen Konsequenzen klarmacht", um die Führung der Bewegung in die Hand zu bekommen. Andererseits spricht Lenin in seiner Schrift „Der ‚Radikalismus', die Kinderkrankheit des Kommunismus" (1920) besonders von der Verbindung der Partei mit den werktätigen Massen, ja von einer Verschmelzung mit ihnen[97]). Trotzdem wird bei beiden die dialektische Einheit von Theorie und Arbeiterbewegung, die Wechselbeziehung von sozialistischem Bewußtsein und praktisch-kritischer Tätigkeit nicht klar genug hervorgehoben.

d) Marxismus als Ideologie

Der Marxismus ist hier mit Hilfe seiner eigenen Methode aus dem gesellschaftlichen, dynamischen Sein erklärt und in seiner Wechselwirkung mit der umwälzenden Praxis des Proletariats

---

[94]) Vgl. dazu auch die Broschüre Massenstreik, Partei und Gewerkschaften.
[95]) Das Kommunistische Manifest S. 15.
[96]) Massenstreik, S. 49/50.
[97]) Wk. XXV, S. 207.

gezeigt worden. Es ist nun noch nötig, auch die Entartung der marxistischen Theorie bei den Epigonen in gleicher Weise zu erklären. Rosa Luxemburg konstatiert diese Erscheinung des „theoretischen Stillstands" bereits in einem Artikel im „Vorwärts" vom 14. März 1903[98]). Sie erklärt diesen Stillstand damit, daß Marx in seiner wissenschaftlichen Schöpfung die praktische Bewegung der Arbeiterklasse bereits überholt habe. Damit ist das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis des historischen Materialismus auf den Kopf gestellt. In Wirklichkeit erklärt sich die Höhe der historisch-materialistischen Theorie bei ihren Schöpfern daraus, daß sie eine praktische Bewegung von gleicher Höhe zum Ausdruck bringt, die um 1848 der Klassenkampf des Proletariats bereits erreicht hatte — im Zuge der gesamten revolutionären Bewegung jener Zeit. Und während die marxistische Theorie auf der Grundlage der Erfahrungen jener Epoche von ihren Urhebern fortgebildet wurde, erreichte die praktisch-kritische Tätigkeit des Proletariats nicht wieder die gleiche Höhe. So vollzog sich die Rezepton der marxistischen Theorie durch die Arbeiterbewgung am Ende des 19. Jahrhunderts rein formal, ideologisch, ohne durch eine entsprechende kritisch-revolutionäre Praxis bedingt zu sein.

Aus dieser Tatsache ergibt sich die Trennung zwischen Theorie und Praxis, die nun der marxistischen Theorie auch ihren praktischen Charakter nimmt und sie zur „reinen", kontemplativen, „objektiv-wissenschaftlichen Theorie" macht. Damit aber wird der Theorie nun aber auch ihr kritisch-revolutionärer Sinn genommen. Die Aufhebung der dialektischen Einheit von Theorie und Praxis drückt sich in der Theorie als Zerstörung der dialektischen Einheit von Bewußtsein und Sein aus und macht die Marxsche Lehre zu einer Sammlung starrer Formeln. So ergibt sich die Entartung des Marxismus bei Kautsky und den anderen Marx-Epigonen.

Zwei Richtungen versuchen Theorie und Praxis wieder in Einklang zu bringen. Der Revisionismus will die Theorie einer nicht mehr revolutionären sondern wesentlich reformistischen Praxis anpassen, die die zweite Internationale vor und nach dem Weltkrieg trotz häufiger formaler Ablehnung revisionistischer Theorien betrieb und betreibt. Soweit der Revisionismus den Marxismus übernimmt, unterstreicht er besonders die von Marx dargestellte Gesetzlichkeit der Entwicklung, interpretiert sie aber fatalistisch. Auf der anderen Seite versucht der große praktische Revolutionär Lenin, die Praxis der Arbeiterbewegung auf die gleiche Höhe hinaufzuheben, die die Theorie bei ihren Begründern erreicht hatte. So erklärt sich bei ihm die Theorie des Hineintragens des sozialistischen Bewußtseins in die Arbeiterbewegung, der Kampf gegen die Spontaneität, die Betonung der Führerrolle der Partei. Aber diese Anpassung der

[98]) Abgedruckt bei Rjasanow, Karl Marx als Denker, Mensch und Revolutionär.

Praxis an die Höhe der Theorie kann natürlich nicht unabhängig von der objektiven Situation erfolgen, und so bleibt denn bis gegen 1917 die Trennung zwischen Theorie und Praxis bestehen, die sich auch in den Leninschen Theorien — wie oben gezeigt — findet. Eine wirkliche Einheit zwischen kritisch-revolutionärer Theorie des Marxismus und umwälzender Praxis der Arbeiterbewegung zeigt sich, nun auf viel breiterer Basis als zu Marx' Zeiten, nur vorübergehend ungefähr in der Epoche zwischen 1917 und 1923. Diese Einheit äußert sich unmittelbar auch in der Wiederherstellung des ursprünglichen Sinnes der Marxschen Theorie, am deutlichsten in Lenins Schrift „Staat und Revolution", in der die Marxsche Theorie von der Machteroberung und -ausübung des Proletariats in engem Zusammenhang mit der umwälzenden Praxis der Arbeiterbewegung erneuert wird. Die Wirkung dieser Uebereinstimmung zwischen Theorie und Praxis zeigt sich auch in der Frage des Verhältnisses zwischen der Partei als der Trägerin der Theorie und der Arbeiterklasse: 1920 verlangt Lenin in der obenerwähnten Schrift über den „Radikalismus" die Verschmelzung beider und weicht damit erheblich von dem Gedanken seiner Schrift „Was tun?" ab. Schließlich sind die beiden Schriften, die die Krise der marxistischen Theorie in ihrem ganzen Umfange erkennen, erklären und den Sinn der Marxschen Theorie auf dem Gebiete des historischen Materialismus wieder herstellen — die Bücher von Korsch und Lukács —, Produkte jener Epoche[99]) und von Verfassern geschrieben, die selbst in unmittelbarer Verbindung mit der Praxis der Arbeiterbewegung waren.

Karl Korsch, der in seiner Schrift „Marxismus und Philosophie" diese Zusammenhänge zum ersten Male aufzeigt und erklärt, unterscheidet drei Phasen der Entwicklung des Marxismus in seinem Verhältnis zur Arbeiterbewegung. Die erste Phase datiert von der Entstehung der marxistischen Theorie bis zur Niederschlagung der Revolution von 1848/49; die revolutionäre Theorie ist hier Ausdruck einer entsprechenden Praxis. In der zweiten Periode, die bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts währt, beginnt die Arbeiterbewegung ihre Praxis nach der Niederlage auf einer viel niedrigeren Stufe; die marxistische Theorie entwickelt sich wesentlich unabhängig von ihr. Eine Annäherung vollzieht sich wieder seit der Jahrhundertwende dadurch, daß die Arbeiterklassenbewegung in der beginnenden revolutionären Epoche einer Höhe der Praxis zustrebt, für die die Theorie des Marxismus ein adäquater Ausdruck ist. Diese Ein-

[99]) Bezeichnend für den Niedergang der marxistischen Theorie nach jener Zeit ist die Tatsache, daß beide Bücher zwar — bis 1924 — im marxistischen Lager heftig bekämpft, im ganzen aber viel weniger gewürdigt und fruchtbar gemacht wurden, als in der nichtmarxistischen Theorie, besonders in der Manheimschen Richtung der Wissenssoziologie. Insbesondere ist das wichtige Problem der Verdinglichung nach Lukács überhaupt nicht mehr behandelt worden.

teilung ist trotz der Größe der Zeiträume, die die konkreten Einzeltatsachen in ihrer Bedeutung nicht klar genug zur Geltung bringt, doch als erste Annäherung sehr brauchbar.

Die Tendenz zur Vereinigung von Marxismus und Arbeiterbewegung, damit aber auch zur Wiederherstellung des wirklichen Sinnes der marxistischen Theorie, ist trotz einzelner Ansätze seit der Jahrhundertwende[100]) freilich nur in den Jahren von 1917 bis 1923 zur Wirklichkeit geworden. Das Abebben der revolutionären Bewegung des Proletariats seit jener Zeit bis zur Gegenwart hat die Kluft zwischen Theorie und Praxis wieder vertieft und damit auch die Theorie entstellt. Der ideologische Charakter des Marxismus ist bei den Theoretikern der II. Internationale (Kautsky, Adler) erhalten geblieben. Er tritt bei den der III. nicht weniger hervor, die an die Leninschen Anschauungen vor allem aus der Zeit von 1917 anknüpfend sich wesentlich weiter als er selbst von der Gestalt der materialistischen Geschichtsauffassung entfernen, die sie bei Marx und Engels selbst gehabt hat. Als Beispiel sei hier nur das Buch von Max Raphael „Zur Erkenntnistheorie der konkreten Dialektik" erwähnt, in dem der metaphysisch-naturalistische Materialismus Lenins bis zu seinen absurdesten Konsequenzen entwickelt wird unter gleichzeitiger Ablehnung aller anderen ebenso „reinen", d. h. anschauenden Erkenntnistheorien als Metaphysik. Die humanistische Einheit von Bewußtsein und Sein wird bei Raphael völlig entstellt; nachdem er auf die Einheit von „Materie und Geist" hingewiesen und die „dialektische Abbildtheorie" entwickelt hat, wird das Verhältnis von Bewußtsein und Sein folgendermaßen bestimmt[101]): „Dort, wo Welt und Mensch sich gegenübertreten (sic!), ist es das (historisch bestimmte) Dasein, welches das (historisch und gesellschaftlich entstandene) Bewußtsein bedingt, und nicht umgekehrt bestimmt das (menschliche oder absolute) Bewußtsein das (abstrakte oder sinnliche) Sein." Es ist überflüssig, hier die Entstellungen der Marxschen Auffassung bei Raphael im einzelnen aufzuzeigen; mit den „Thesen über Feuerbach" oder der „Deutschen Ideologie" hat eine solche Darstellung jedenfalls nicht mehr viel gemeinsam. Dieses Beispiel könnte durch die gesamte Literatur der III. Internationale auf diesem Gebiete im gleichen Sinne ergänzt werden.

So erklärt sich nun die Tatsache, daß die verschiedenen Theorien, die sich gegenwärtig als „materialistische Geschichtsauffassung" bezeichnen, untereinander und vor allem gegenüber der Theorie von Marx und Engels so stark abweichen. Ob der historische Materialismus in seiner ursprünglichen, humanistischen Gestalt wieder aufleben und fruchtbar werden wird, hängt davon ab, ob die

---

[100]) Hier haben die Schriften Rosa Luxemburgs, vor allem „Die Akkumulation des Kapitals", eine besondere Bedeutung.

[101]) Raphael, a. a. O., S. 15.

Bewegung der Arbeiterklasse wieder die Höhe erreichen wird, die sie auf einer engeren Basis der kapitalistischen Entwicklung bereits erreicht hatte, und damit diese Theorie wieder ihr adäquater Ausdruck wird. Nach der marxistischen Auffassung muß und kann sie diese Höhe erreichen, wenn sie ihre eigentliche Aufgabe, die Aufhebung der menschlichen Selbstentfremdung erfüllen soll. Die Praxis wird also zugleich die Entscheidung über Richtigkeit und Unrichtigkeit der materialistisch-humanistischen Theorie bringen.

e) Die Selbstverwirklichung des Menschen

Der humanistische Grundgedanke des historischen Materialismus hat also zur Erkenntnis der dialektischen Einheit von Bewußtsein und Sein geführt. Er hat zugleich erklärt, warum der Gedanke und sein Gegenstand von einander getrennt erscheinen. Aus der Naturwüchsigkeit der Arbeitsteilung ergab sich die Entfremdung der eigenen Kräfte des Menschen, die ihm nun unabhängig gegenübertreten; es zeigte sich der Fetischismus der Ware im Kapitalismus; in der Verdinglichung gewinnt diese Erscheinung allgemeinen Charakter. Zugleich aber stellte sich heraus, daß die Ideologie, der bewußtseinsmäßige Ausdruck dieser Tatsache, durchschaut werden kann vom Standpunkt und im Zusammenhang mit der praktisch-kritischen Tätigkeit einer Klasse, die das eigentliche Produkt des Kapitalismus ist: vom sozialen Standort des Proletariats. Humanismus heißt also Selbsterkenntnis der Wirklichkeit, die zugleich Selbsterkenntnis des Menschen ist: Selbsterkenntnis des menschlich-gesellschaftlichen Seins.

Aber Humanismus heißt noch mehr. Der Kapitalismus hat die unmittelbare Herrschaft der Naturfaktoren über den Menschen beseitigt und durch die Herrschaft der gesellschaftlich-ökonomischen Beziehungen auf der Grundlage der natürlichen Gegebenheiten ersetzt. Aber diese sozial-ökonomischen Faktoren, die des Menschen eigene Kräfte sind, treten ihm infolge der Entfremdung der Arbeit objektiviert, als fremde, ihn beherrschende Mächte entgegen. Im Proletariat schafft der Kapitalismus eine Klasse, die durch die „Not, den praktischen Ausdruck der Notwendigkeit", gezwungen ist, sich gegen diese Verhältnisse zu erheben und sie umzugestalten. Die Befreiung des Proletariats kann nur erfolgen durch die Vergesellschaftung der Produktionsmittel, damit aber die Aneignung der entäußerten gesellschaftlichen Kräfte. Auf diese Weise aber wird die Selbstentfremdung aufgehoben, das „menschliche Wesen" das seine „wahre Wirklichkeit" verloren hatte[102]), findet sie nun wieder. „Der Umkreis der die Menschen umgebenden Lebensbedingungen, der die Menschen bis jetzt beherrschte, tritt jetzt unter die Herrschaft und Kontrolle der Menschen, die nun zum ersten Male be-

[102]) Marx, Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Gesamtausg. I/1, S. 607.

wußte, wirkliche Herren der Natur, weil und indem sie Herren ihrer eigenen Vergesellschaftung werden. Die Gesetze ihres eigenen gesellschaftlichen Tuns, die ihnen bisher als fremde, sie beherrschende Naturgesetze gegenüber standen, werden nun von den Menschen mit voller Sachkenntnis angewandt und beherrscht. Die eigene Vergesellschaftung der Menschen, die ihnen bisher von Natur und Geschichte oktroyiert gegenüberstand, wird jetzt ihre eigene, freie Tat. Die objektiven fremden Mächte, die bisher die Geschichte beherrschten, treten unter die Kontrolle der Menschen selbst"[103]). Humanismus bedeutet also Selbstverwirklichung des Menschen. Die Herrschaft der Dinge über den Menschen wird beseitigt, im „Reich der Freiheit" organisiert die Gesellschaft bewußt ihre eigenen Kräfte.

Der marxistische Humanismus ist also eine radikale Kritik der bürgerlichen Ideologie und ihrer materiellen Grundlage; er hebt die Selbstentfremdung im Denken, in der Theorie auf. Er ist zugleich Ausdruck und Mittel einer radikalen Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse, die die Entfremdung auch praktisch aufhebt. „Radikal sein", sagt Marx, „ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst."

---

[103]) Engels, Antidühring, S. 307.

Literatur

Im Text erwähnte Bücher, die nicht unmittelbar zu den in dieser Arbeit behandelten Fragen Stellung nehmen, werden hier nicht angeführt.

Adler, Max: Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung. Bd. 1 Allgemeine Grundlegung. 1930. Bd. 2 Die statischen und dynamischen Grundbegriffe, 1. Teil. Die statischen Grundbegriffe. 1932.

— Marxistische Probleme. 1914.

— Kausalität und Teleologie. 1904.

— Marx als Denker. 1908.

— Die Staatsauffassung des Marxismus. 1922.

Adoratskij, V.: Marxismus-Leninismus und Dialektik. Unter dem Banner des Marxismus. V. 1931.

— Dialectical Materialism. An introduction into Marxism-Leninism. 1934.

Bernstein, Eduard: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie. 1899.

Barth, Paul: Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann. 1890.

— Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. 2. Aufl. 1915.

Boudin, L. B.: Das theoretische System von Karl Marx. 1909.

Braunthal, Alfred: Karl Marx als Geschichtsphilosoph. 1920.

Brinkmann, Carl: Der „Ueberbau" und die Wissenschaften von Staat und Gesellschaft. Schmollers JB. 54/I.

Bucharin, Nikolai: Theorie des historischen Materialismus. 1922.

Bückling, Johannes: Die Elemente der Hegelschen Geschichts- und Rechtsphilosophie im Marxismus. Schmollers JB. 43.

Cunow, Heinrich: Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie. 2 Bde. 1920/21.

Deborin, Alexander: Lenin, der kämpfende Materialist. 1924.

Diehl, Karl: Ueber Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus. 25 Vorlesungen. 5. Auflage. 1923.

Engels, Friedrich: Ludwig Feuerbach und die klassische deutsche Philosophie. Marxistische Bibliothek. Bd. 3. 1927.

— Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. 7. Auflage. 1910.

— Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates. 4. Auflage. 1892.

— Dialektik und Natur. Marx-Engels Arch. Bd. 2.

— Ernst Drahn: Engels-Brevier. 1920.

Eppstein, Paul: Die Fragestellung nach der Wirklichkeit im historischen Materialismus. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 60.

Erdmann, H.: Die philosophischen Voraussetzungen der materialistischen Geschichtsauffassung. Schmollers JB. 1907.

Falk, Werner: Hegels Freiheitsidee in der Marxschen Dialektik. Arch. f. Soz. Wissenschaft und Sozialpolitik. 68/2.
— Historischer Materialismus und politische Willensbildung. Die Gesellschaft. 1930/II.

Feuerbach, Ludwig: Philosophie der Zukunft. Sämtliche Werke. Bd. 2. 1849.
— Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie. Ebenda.
— Geschichte der neueren Philosophie. Wk. Bd. 4. 1844.
— Das Wesen des Christentums. Wk. Bd. 7. 3. Aufl. 1849.

Fromm, Erich: Ueber Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie. Zeitschrift für Sozialforschung. I. 1932.
— Die psychologische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie. Ebenda.

Furschtschik, M.: Zum Parteienkampf um Hegel. Unter dem Banner des Marxismus, V.
— Mensch und Freiheit bei Marx. Ebenda VI.

Gorter, Herrmann: Der historische Materialismus. 1921.

Hammacher, Emil: Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus. 1909.

Haus, Rudolf: Hegel oder Marx? 1931.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes. Werke, herausgegeben durch einen Verein von Freunden des Verewigten, 2. Auflage, Bd. 2. 1840.
— Wissenschaft der Logik. Wk. Bd. 3/5.
— Grundlinien der Philosophie des Rechts. Wk. Bd. 8.

Heider, Werner: Die Geschichtslehre von Karl Marx. 1927.

Helander, Sven: Marx und Hegel. Eine kritische Studie über sozialdemokratische Weltanschauung. 1922.

Himmer, J. G.: Marx und Hegel. Nationalwirtschaft I.

Kautsky, Karl: Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. 1908.
— Die materialistische Geschichtsauffassung. 1. Bd. Natur und Gesellschaft. 2. Bd. Der Staat und die Entwicklung der Menschheit. 1927.
— Als wichtigste Besprechungen hierzu seien genannt: Braunthal, Die Gesellschaft. 1926/I. Meusel, Weltwirtschaftliches Archiv 14. Nowikow, Kommun. Intern. 9. Paschukanis, Unter dem Banner des Marxismus 2. Rappoport, Intern. Pressekoresp. 8. Ronai, Der Kampf 21. Schifrin, Die Gesellschaft. 1929/II.

Kelsen, Hans: Sozialismus und Staat. 2. Auflage. 1923.
— Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. 1922.

Korsch, Karl: Marxismus und Philosophie. 2. erw. Auflage. 1930.
— Die materialistische Geschichtsauffassung. Eine Auseinandersetzung mit Karl Kautsky. 1929.
— Ueber materialistische Dialektik. Die Internationale, 7.

Labriola, Antonio: Essais sur la conception matérialiste de l'histoire. 2. Auflage. 1902. Daraus: Zum Gedächtnis des Kommun. Manifestes, übersetzt von Franz Mehring. 1909.
— Socialisme et philosophie. (lettres à Georges Sorel.) 1899.

Lafargue, Paul: Der wirtschaftliche Materialismus von Karl Marx. 1896.
Landshut, Siegfried, und Mayer, I. P.: Einleitung zu Karl Marx, Der historische Materialismus. Die Frühschriften. 1933.
Lenin, Wladimir Iljitsch: Materialismus und Empiriokritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie. Sämtl. Wk. Bd. 13.
— Ueber historischen Materialismus. Kl. Lenin-Bibl. Bd. 4. 1931.
— Aus dem philosophischen Nachlaß. Exzerpte und Randglossen. Marx. Bibl. Bd. 23. Herausgegeben von Adoratskij-Furschtschik. 1932.
— Karl Marx. Wk. Bd. 18.
— Staat und Revolution. Marx. Bibl. Bd. 19.
— Was tun? Wk. Bd. 4/II.
— Der „Radikalismus", die Kinderkrankheit des Kommunismus. Wk. Bd. 25.
Lewalter, Ernst: Zur Systematik der Marxschen Staats- und Gesellschaftslehre. Arch. f. Sozw. und Sozialp. 68.
Lukács, Georg: Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik. 1923.
— Lenin, Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken. 1924.
— Deborin, A. Lukács und seine Kritik am Marxismus. Arbeiter-Literatur. 1924.
— Rudas, Ladislaus: Orthodoxer Marxismus? Ebenda.
— Die Klassenbewußtseins-Theorie von Lukács. Ebenda.
— Révai: Besprechung von Geschichte und Klassenbewußtsein, Grünbergs Archiv 11.
Luppol, I.: Lenin und die Philosophie. Marx. Bibl. Bd. 15. 1929.
Luxemburg, Rosa: Massenstreik, Partei und Gewerkschaften. 1907.
— Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie. Neue Zeit XXII/2.
De Man, Hendrik: Zur Psychologie des Sozialismus. 1926.
Mannheim, Karl: Historismus. Arch. f. Sozialw. Bd. 52.
— Das Problem einer Soziologie des Wissens. Ebenda. Bd. 53.
— Das konservative Denken. Ebenda. Bd. 75.
— Ideologie und Utopie. 2. Auflage. 1930.
— Die Bedeutung der Konkurrenz auf dem Gebiete des Geistigen. Verhandlungen des 6. deutschen Soziologentages in Zürich.
Marck, Siegfried: Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart. Bd. 1. Hegelianismus und Marxismus. 1929.
— Dialektisches Denken in der Philosophie der Gegenwart. Logos 15.
— Marxistische Grundprobleme in der Soziologie der Gegenwart. Die Gesellschaft. 1927/I.
Marcuse, Herbert: Zum Problem der Dialektik. Die Gesellschaft. 1930/1, 1931/2.
Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Marx-Engels Gesamtausgabe, herausgegeb. vom Marx-Engels-Institut Moskau. Abt. I, Bd. 1, Halbband 1.
— Oekonomisch-philosophische Manuskripte. Gesamtausgabe I/3.
— Thesen über Feuerbach. Anhang zu Engels, Ludwig Feuerbach.
— Das Elend der Philosophie. Deutsch von E. Bernstein und K. Kautsky, 7. Auflage. 1919.

— Lohnarbeit und Kapital. Gesamtausgabe Bd. 6.
— Zur Kritik der politischen Oekonomie. Herausgegeben von K. Kautsky. 5. Auflage. 1919.
— Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte. Marx. Bibl. Bd. 7. 1927.
— Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. Herausgegeben von F. Engels. Bd. 1 und 2, 4. Aufl. 1890, Bd. 3, I und II, 3. Aufl. 1911.
— **und Engels, Friedrich:** Die heilige Familie. Gesamtausgabe I/3.
— Die deutsche Ideologie. Gesamtausgabe I/5.
— Das Kommunistische Manifest.
— Briefwechsel. Gesamtausgabe Abt. II, Bd. 1—4.
— Rjasanow, D.: Karl Marx als Denker, Mensch und Revolutionär. Marx. Bibl.

Masaryk, Th. G.: Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus. (Studien zur sozialen Frage.) 1899.

Müller, Gustav: Geschichtsphilosophische Grundbegriffe bei Marx. 1922.

Mehring, Franz: Karl Marx. Geschichte seines Lebens. 2. Auflage. 1919.
— Zur Geschichte der Philosophie. Herausgegeb. von A. Thalheimer. 1931.

Parell, Ernst: Was ist Klassenbewußtsein? 1934.

Paschukanis, E.: Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Marx. Bibl. Bd. 22. 1929.

Plechanow, Georg: Die Grundprobleme des Marxismus. 1910.
— Beiträge zur Geschichte des Materialismus.
— Zum 60. Todestage Hegels. Neue Zeit 10/I.

Plenge, Johann: Marx und Hegel. 1911.

Raphael, Max: Zur Erkenntnistheorie der konkreten Dialektik. 1934.

Riekes, Hugo: Die philosophische Wurzel des Marxismus. Zs. f. die gesamte Staatswissenschaft. 62.

Rappaport, Charles: La philosophie de l'histoire. 1925.

Renner, Karl: Die Rechtsinstitute des Privatrechts und ihre soziale Funktion. Ein Beitrag zur Kritik des bürgerlichen Rechts. 1929.

Rosenberg, Arthur: Geschichte des Bolschewismus. 1932.

Rudas, Ladislaus: Der dialektische Materialismus und die Sozialdemokratie. Unter dem Banner des Marxismus. VI.

Salomon, Gottfried: Historischer Materialismus und Ideologienlehre. Jahrbuch für Soziologie II.

Scheler, Max: Die Wissensformen und die Gesellschaft. 1926.
— Probleme einer Soziologie des Wissens. Herausg. von M. Scheler. 1924.

Schelting, Alexander von: Zum Streit um die Wissenssoziologie. Arch. für Sozialw. und Sozialp. Bd. 62.

Sombart, Werner: Der proletarische Sozialismus. 10. Aufl. 1924.
— Der Bourgeois. 1913.
— Der moderne Kapitalismus. 3. Bd. Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus. 1927.

Sorge, F. A.: Briefe und Briefauszüge von Becker, Dietzgen, Marx, Engels an Sorge und andere. 1895.

Sorokin, Pitirim: Soziologische Theorien im 19. und 20. Jahrhundert.

Stammler, Rudolf: Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. 3. Auflage. 1914.
— Artikel: Materialistische Geschichtsauffassung im Handwb. d. Staatswissenschaften. 4. Auflage.
Szende, Paul: Verhüllung und Enthüllung. Grünbergs Archiv X.
Toennies, Ferdinand: Marx' Leben und Lehre. 1920.
Thalheimer, August: Einführung in den dialektischen Materialismus. Marx. Bibl. Bd. 10. 1927.
— **und Deborin, A.:** Spinozas Stellung in der Vorgeschichte des dialektischen Materialismus. Marx. Bibl. Bd. 13. 1928.
Tugan-Baranowski, Michael: Die theoretischen Grundlagen des Marxismus. 1929.
Vico, Giambattista: Grundzüge einer neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker. Uebers. von W. E. Weber. 1822.
Vorländer, Karl: Kant und Marx. 1911.
Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der Sozialökonomie. 2. Auflage. 1925.
— Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 1922.
Woltmann, Ludwig: Der historische Materialismus. 1900.
Ziegler, Heinz O.: Ideologienlehre. Arch. f. Sozialw. und Sozialpol. 57.

Zeitschriften:

Arbeiter-Literatur. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. (Grünbergs) Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, seit 1932 Archiv für Sozialforschung. Die Gesellschaft. Der Kampf. Die Neue Zeit. Marx-Engels Archiv. Unter dem Banner des Marxismus.

Vita

Ich, Franz Jakubowski, deutscher Reichsangehöriger, bin am 10. Juni 1912 als Sohn des Arztes Dr. Kurt Jakubowski und seiner Ehefrau Nelly geb. Fischer in Posen geboren. Im Jahre 1921 zog ich mit meinen Eltern nach Zoppot (Freie Stadt Danzig), wo meine Eltern noch wohnen. Ich besuchte dort das städtische Realgymnasium von 1921 bis 1930 und bestand Ostern 1930 das Abitur mit „gut".

Von 1930 bis Ostern 1936 studierte ich Rechts- und Staatswissenschaften, und zwar je ein Semester an den Universitäten Heidelberg, Berlin und München und drei Semester an der Universität Breslau. Meine Hauptstudienfächer waren in jener Zeit die juristischen Gebiete.

Unter den Vorlesungen, die ich in Heidelberg hörte, waren Prof. Radbruchs Einführung in die Rechtswissenschaft, die Vorlesung über römisches Recht von Prof. Levy und die allgemeine Volkswirtschaftslehre von Prof. Salz von besonderer Bedeutung für mich. In Berlin hörte ich Bürgerliches Recht bei den Prof. Kipp und Titze, Deutsches Staatsrecht bei Prof. Heller, Strafrecht bei Prof. Kohlrausch und eine statistische Einführungsvorlesung von Dr. Lorenz. In München nahm ich vor allem an den bürgerlich-rechtlichen Vorlesungen und Uebungen der Herren Wenger, Riezler und Müller-Erzbach, ferner am handelsrechtlichen Kolleg Prof. Cosacks teil und hörte eine Einführungsvorlesung über Soziologie bei Dr. Gerhardt. Von den Vorlesungen, die ich an der Universität Breslau hörte, sind als besonders wichtig, die folgenden zu nennen: Arbeitsrecht von Prof. Rosenstock-Hüssy, allgemeine Staatslehre von Prof. Waldecker, die handelsrechtlichen Nebenvorlesungen von Prof. Schmidt-Rimpler, praktische Volkswirtschaftslehre von Prof. Hesse, Prof. Bräuers Finanzwissenschaft, Betriebswissenschaft von Prof. Obst. Ferner nahm ich an einer Reihe von privat- und öffentlich-rechtlichen Uebungen teil und beteiligte mich am rechtsphilosophischen Seminar, das Prof. Fischer leitete.

Von Ostern 1933 bis 1935 studierte ich in Basel Staatswissenschaften. Hier hörte ich die Vorlesungen der Professoren Bauer, Bächtold und Furlan, und nahm besonders an den Vorlesungen und Seminaren der Herren Salin, Ritschl und Mangold teil. Die Dissertation ist unter der Leitung von Herrn Professor Salin entstanden.

Die mündliche Prüfung fand am 26. April 1935 statt.